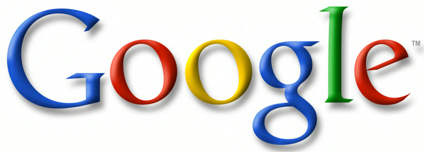

Google

Konstantin Frantz' Jugendjahre und erste Schriften.

(1817—1846.)

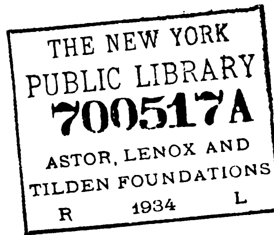
Historische Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der
hohen philosophischen Fakultät
der
Ruprecht-Karls-Universität zu Heidelberg

vorgelegt von

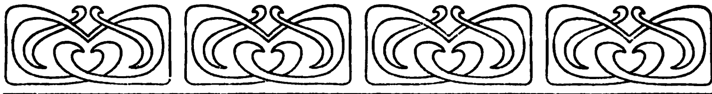
Eugen Stamm.



Heidelberg 1907.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.



Mit Genehmigung einer hohen philosophischen Fakultät erscheint nur ein Teil dieser Abhandlung als Inauguraldissertation. In ihrem Gesamtumfang erscheint sie unter dem Titel: „Konstantin Frantz' Schriften und Leben. Erster Teil. (1817—1856)" als Heft 19 der „Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte", herausgegeben von Karl Hampe, Erich Marcks und Dietrich Schäfer, im Verlag von Carl Winter's Universitätsbuchhandlung in Heidelberg.



Vorwort.

Wie es gelegentlich eine recht schwere Aufgabe ist, den tiefen, eigenartigen Gehalt der Frantzschen Ideen in völliger begrifflicher Klarheit zu erfassen, so ist es auch bei dem nur spärlich vorhandenen biographischen Material kaum möglich, ein lückenloses Bild seines Lebens zu geben.

Meine Absicht bei der Abfassung der vorliegenden Arbeit beschränkt sich darauf, in erster Linie nur eine Analyse des hauptsächlichsten Gedankeninhaltes der zahlreichen kleineren und größeren Schriften Konstantin Frantz' zu geben und diesen Inhaltswiedergaben eine biographische Skizze einzufügen. Soweit es mir möglich war, habe ich dann auch versucht, ein Urteil über die historische Bedeutung der einzelnen philosophischen und politischen Schriften zu gewinnen und die geistige Entwicklung ihres Verfassers zu schildern. Ein abschließendes, kritisches Urteil über den allgemeinen und bleibenden Wert der Frantzschen Ideen soll durch diese Arbeit nur vorbereitet werden.

Ich gedenke in den nächsten Jahren diese Arbeit fortzusetzen und richte hiermit an alle, die im Besitze von irgendwelchem auf Konstantin Frantz bezüglichen Material sind, die höfliche Bitte, mir Einblick in dasselbe zu gestatten.

Das Interesse für die Persönlichkeit und die politischen Ideen Konstantin Frantz' ist noch lebendig; in gewissen Kreisen Deutschlands, und besonders wie es scheint in Österreich, beschäftigt man sich ernstlich mit ihm. Immerhin hat es bisher noch niemand unternommen, eine eingehende, systematische Behandlung seiner sämtlichen Schriften zu veröffentlichen.



An zahlreichen zerstreuten Stellen der philosophischen, staatswissenschaftlichen und historischen Literatur finden sich kürzere Ausführungen oder Anmerkungen über Frantz. Ottomar Schuchardt suchte vor einigen Jahren durch sein Schriftchen „Constantin Frantz, Deutschlands wahrer Realpolitiker" (Melsungen 1896) auf ihn aufmerksam zu machen und hat auch den Artikel für die Allgemeine Deutsche Biographie verfaßt.

Was die ungedruckten Quellen zu meiner Darstellung anbetrifft, so habe ich alles in der Familie noch vorhandene Material benutzen dürfen, das mir der Sohn Konstantin Frantz', Herr Oberbibliothekar Dr. Johannes Frantz aus Friedenau, zugänglich gemacht hat. Es drängt mich, Herrn Dr. Frantz an dieser Stelle für sein Vertrauen und für seine unermüdliche, tatkräftige Unterstützung meinen herzlichen Dank zu wiederholen.

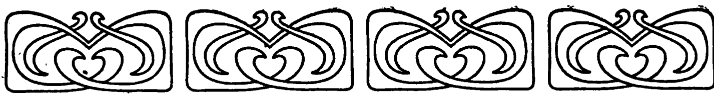
Eine besonders wertvolle Quelle waren für mich die in den Jahren 1851—58 von Frantz an Bismarck gerichteten Briefe, die sich im Friedrichsruher Archiv befinden. Für die gütigst gewährte Erlaubnis, diese Briefe zu meiner Arbeit zu benutzen, fühle ich mich Ihrer Durchlaucht der Frau Fürstin Bismarck zu ehrerbietigstem Danke verpflichtet.

Die Anregung zu meiner Arbeit empfing ich von Herrn Geheimen Hofrat Professor Dr. E. Marcks in Heidelberg; dafür sowohl, wie für den bei der Anfertigung der Arbeit gewährten mannigfachen Rat, spreche ich ihm noch einmal meinen ergebensten Dank aus. Herr Geheimer Hofrat Professor Dr. W. Windelband in Heidelberg hat mir bei der Anfertigung des zweiten Kapitels, das die philosophischen Schriften des jungen Frantz behandelt, die Wege gewiesen; auch ihm möchte ich meinen besonderen Dank abstatten.

Diejenigen, denen ich sonst noch für freundliche Teilnahme und sachliche Unterstützung zu Dank verpflichtet bin, sind so zahlreich, daß ich sie hier nicht alle einzeln nennen kann, mögen auch sie sich meines aufrichtigsten Dankes versichert halten.

Greifswald, Ostern 1907.

Eugen Stamm.



Erstes Kapitel.

Gustav Adolf Konstantin Frantz wurde geboren am 12. September 1817 zu Oberbörnecke, einem Dorf im ehemaligen Fürstentum Halberstadt. Er war der jüngste Sohn unter den acht Kindern des Pfarrers Klamer Wilhelm Frantz (1773—1857) und seiner ersten Frau Karoline Katharine Auguste Catel (eigentlich Chatel du Pericas, 1780—1825).

Von seiner Heimat sagt Frantz[1], daß sie gerade an der Grenze liege, wo das östliche und westliche Deutschland „sich gegenseitig berühren und scheiden"; „es ist das ehemals sogenannte Nordthüringen, das Land vom Harz bis zur Saale, Elbe und Altmark. Von da ist die Gründung des preußischen Staates ausgegangen durch den großen Markgrafen Gero und Albrecht den Bären ... Andrerseits reicht die Geschichte dieser Landschaft bis in die Zeit der Karolinger herab, und hier wurde dann König Heinrich der Vogelsteller erwählt, und hier hatten die Ottonen ihre Lieblingssitze, — ein klassischer Boden in der Geschichte des Reiches... In dieser Landschaft geboren und erzogen, hat man das deutsche und preußische Wesen gleichzeitig vor Augen, und lernt das eine wie das andere in seiner Eigentümlichkeit aufzufassen und zu würdigen."

Wie hoch Frantz selbst den Einfluß seiner Heimat und Abstammung auf sein Wesen einschätzt, dafür haben wir noch ein persönliches Zeugnis in dem soeben veröffentlichten[2] Brief

[1] Die Wiederherstellung Deutschlands, 1865, S. 199 f.

[2] In den Bayreuther Blättern, XXIX. Jahrgang, S. 133 f.

an Richard Wagner vom 28. März 1868: „Ich fühle täglich in mir selbst“, schreibt er, „wieviel Stamm und Heimat bedeuten, indem ich aus dem ehemals sogenannten Nordthüringen stamme (Halberstadt—Magdeburg), ein Mittelding zwischen Obersachsen und Niedersachsen, beiden verwandt und von beiden verschieden, und dadurch ist bis heute mein ganzes Wesen bestimmt. Ich kann nicht heraus so wenig wie aus meiner Haut. Darum fühle ich mich in der Mark Brandenburg, wo ich doch seit 29 Jahren eingezogen, noch immer fremd.“

Über Franz' Vater unterrichtet uns dessen ausführliche handschriftliche Selbstbiographie, die der Greis in den Jahren 1841—1857 aufgezeichnet hat. Wir lernen ihn aus diesen vergilbten Blättern als einen einfachen, geraden Menschen kennen, von einer schlichten Frömmigkeit, dessen langes Leben zum größten Teil eine gewissenhafte Pflichterfüllung als Lehrer, Prediger und Seelsorger und eine rührende Fürsorge und Hingabe an die Seinen ausfüllt. Neigung zu geschichtlichen Studien und Liebe zur Musik, die auch zu schriftstellerischer Betätigung drängen, erheitern ihm das an Arbeit und Sorgen reiche Leben. In der Beurteilung von Welt und Menschen zeigt er einen klaren, nüchternen Verstand. Seine religiöse Überzeugung ist die des alten Rationalismus: im Jahre 1856 klagt er über den „frömmelnden, mystischen Sinn der Zeit“; „gebe nur Gott“, schreibt er, „daß die jetzige das Volk verdummende Periode nicht ebensolange dauert, wie die sogenannte verschrieene Aufklärungszeit von 1740—1840, worin man die Zerrüttung aller kirchlichen und staatlichen Angelegenheiten finden will, denn es ist ja offenbar, daß das vernünftige biblische Christentum nicht mehr der Träger des Kirchentums ist, sondern eine krasse unbiblische Dogmatik, verbunden mit Gefühlsschwärmerei.“

Klamer Wilhelm Franz ist als der Sohn der letzten Dezennien der altpreußischen Zeit in der Weltanschauung der Auf-

klärung aufgewachsen und ihr treu geblieben; — wenn dagegen sein um vierundvierzig Jahre jüngerer Sohn vom Geiste der Romantik durchdrungen ist, müssen wir das nicht auch wieder dem mächtigen Einfluß des Zeitalters zuschreiben, dem der einzelne seine geistige Erziehung verdankt?

Der Großvater Konstantins war Johann Gottfried Frantz (1737—1798), Domkämmerer und Besitzer des Gasthofes „Zum römischen Kaiser" in Halberstadt. Er muß ein ganz merkwürdig interessanter Mann gewesen sein. Wir hören, wie er durch seine Charakter- und Verstandeseigenschaften sich die allgemeine Achtung in der Stadt gewann; in seinem Gasthofe verkehrten alle jene literarischen Größen, die sich um Vater Gleim scharten; seine Frau Charlotte Elisabeth Schmidt war die Schwester des Dichters Klamer Schmidt.[1]

Johann Gottfried Frantz war ohne gelehrte Schulbildung, tat sich im siebenjährigen Krieg als einfacher Soldat durch besondere Tapferkeit hervor; schrieb später ein Buch „Der Koch und die Köchin" und erregte bis nach Rußland Aufsehen durch mechanische Erfindungen; dabei blieb er stets ein stiller bescheidener Mann, „streng, wahrhaft fromm, ohne bigott zu sein." Gleim schrieb ihm auf sein Grab den Vers:

„Hier ruht Gottfried Frantz, ein biedrer, deutscher Mann!
Ein frommer! Einer von den Stillen
Im Lande, mit dem besten Willen,
Der Menschheit Nützliches zu tun!
Gott laß ihn hier in Frieden ruhn!"

Will man einen Familienzug an Konstantin Frantz wiedererkennen, so ist es vielleicht diese überzeugte Frömmigkeit und persönliche Bescheidenheit des Vaters und Großvaters; denn Konstantin Frantz war eine religiöse und glaubensbedürftige

[1] Klamer Schmidt gehörte zum „Halberstädter Dichterverein", der einst in ganz Deutschland literarische Berühmtheit genoß und neben Gleim die jungen Friedrich Jacobi, Wilhelm Heinse u. a. zu seinen Mitgliedern zählte.

Natur, seine Frömmigkeit hatte aber früh eine mystische Färbung angenommen; und auch das wäre noch zu bemerken, daß namentlich bei dem jungen Konstantin Frantz, neben aller Bescheidenheit seiner innerlich vornehmen Art, der Ehrgeiz des strebenden, sich seiner Gaben bewußten Mannes unverkennbar stark hervortritt.

Auch die musikalische Neigung des Vaters hat sich auf den Sohn vererbt. Mit Bezug auf seine künstlerische Begabung meint zwar Konstantin Frantz in seinem Brief an Richard Wagner vom 16. Oktober 1866[1], daß ihm „jede Art von künstlerischem Talent abgehe"; und vorher hatte er schon einmal geschrieben[2]: „ein" (nämlich musikalisches) „Verständnis darf ich mir selbst nicht zuschreiben, einiges Gefühl aber habe ich von meinem Vater geerbt, der ein gelehrter Kenner und selbst musikalisch-liturgischer Schriftsteller war, ganz unsern Klassikern ergeben, von Bach bis Beethoven, unter deren Melodieen ich aufwuchs." — Aber jedenfalls bestätigen uns nicht nur die Bemerkungen über das Wesen der Kunst und der künstlerischen Produktion[3] in diesen Briefen und an zahlreichen zerstreuten Stellen von Konstantin Frantz' Werken, sondern überhaupt seine ganze philosophische Denkweise, die, phantasievoll und durch und durch irrationalistisch, die eines künstlerisch anschauenden Denkers ist, daß künstlerisches Empfinden einen Hauptzug seines Wesens ausmacht; was schließlich auch seine Hinneigung zu Schelling erklärt.

Sicher ist wohl auch, wie Schuchardt[4] meint, bei Konstantin Frantz „die Neigung zu literarischen und gelehrten Studien" ein Erbteil der väterlichen Abstammung; ob man aber auch

[1] Abgedruckt in den Bayr. Bl. XXIX, S. 125 f.

[2] am 27. März 1866. Bayr. Bl. XXIX, S. 120.

[3] Vgl. unten, besonders S. 31 Anm. 2.

[4] Allg. Deutsche Biogr., Bd. 48, S. 716 f.

annehmen darf, daß er „die Zähigkeit in der Verfolgung seiner Ideen und in dem Festhalten an ihnen seiner Mutter verdankte", — sie stammte aus einer aus Frankreich ausgewanderten reformierten, adligen Familie[1], — das ist wohl nicht sicher. Zu der so bestechenden Schopenhauerschen Theorie, daß „der Mensch sein Moralisches, seinen Charakter, seine Neigungen, sein Herz vom Vater erbe, hingegen den Grad, Beschaffenheit und Richtung seiner Intelligenz von der Mutter[2]", stimmt das nicht; aus den mir zugänglichen Familienpapieren habe ich jedenfalls nichts von einem derartigen hugenottischen Charakterzuge der Mutter erfahren können; ihr Mann erwähnt von ihr nur, daß sie eine treue, sich aufopfernde Gattin und Mutter gewesen sei. Was die „Zähigkeit in der Verfolgung seiner Ideen" bei Konstantin Frantz anbelangt, so war es wohl mehr sein deutscher Idealismus, der ihn trieb, die durch Lebenserfahrung und wissenschaftliches Forschen gewonnene Überzeugung unbeirrt durch alle äußeren Widerstände sein Leben lang zu verfechten.

Konstantin Frantz' Mutter starb bereits 1825. Um den Kindern eine zweite Mutter zu geben, deren besonders die jüngeren bedurften, heiratete der Vater im Jahre 1829 die damals zweiundvierzigjährige Schwester seiner ersten Frau.

Mit zwölf Jahren kam Konstantin Frantz, nachdem er im Elternhause vom Vater den ersten Unterricht erhalten hatte, auf das Gymnasium zu Aschersleben, ging von dort Ostern 1832 zur Domschule in Halberstadt über und verließ nach vier Jahren diese Anstalt mit dem Zeugnis der Reife. Über seine „sittliche Aufführung gegen Mitschüler, gegen Vorgesetzte und im allgemeinen" heißt es in diesem Abgangszeugnis: „Seinen Lehrern

[1] Zu dieser Familie gehörte auch der Landschaftsmaler Franz Ludwig Catel, gest. 1856 in Rom.

[2] Die Welt als Wille und Vorstellung. Ausgabe von Frauenstädt, Bd. III, S. 592.

hat er beständig achtungsvolle Aufmerksamkeit gewidmet und mit seinen Mitschülern in gutem Vernehmen, wenn auch mit wenigen in näherem Umgange gestanden. In den beiden letzten Jahren hat sich auch die sonstige Neigung sich zu sondern verloren, und er ist offener und mitteilsamer geworden.“ Weiter heißt es über Anlagen und Fleiß: „Anlagen zum tiefern Denken, verbunden mit Phantasie weisen ihn zu den strengen Wissenschaften hin und haben ihn vorzugsweise der Mathematik befreundet, welche auch seinem sonst abspringenden Fleiße Stetigkeit gegeben hat, und worin er mehr als das Gewöhnliche leistet. In den Stunden, welche für den Religionsunterricht bestimmt waren, für die Philosophie, für Anfertigung und Beurteilung von Aufsätzen in der Muttersprache, und für die Mathematik, gab er recht erfreuliche Beweise von Selbstdenken sowohl, als von einem nicht unbedeutenden Vorrat an Kenntnissen ...“

Über die nun folgenden Universitätsjahre wissen wir aus den väterlichen Aufzeichnungen nur, daß Frantz 1836—39 in Halle und in den beiden folgenden Semestern in Berlin Mathematik und Naturwissenschaften studierte. Es ist wohl anzunehmen, daß er sich früh auf das Studium der Philosophie geworfen hat. An Richard Wagner schreibt er in dem Brief vom 8. Februar 1867[1]: „Auf der Universität studierte ich Physik, Mathematik und Philosophie und wurde zuvörderst Hegelianer, habe auch ein Hegelsches Buch[2] geschrieben, vor 26 Jahren“. Doch diese damals herrschende Philosophie Hegels wird ihm nicht zur Weltanschauung, sie sagt seinem religiösen Bedürfnis nicht zu; er fühlt sich unbefriedigt von dem logischen Universalismus, der „die ewigen Mächte des Gemüts zu Vorstellungen herab-

[1] Abgedruckt in den Bayr. Bl. XXIX, S. 130—133.

[2] Die Philosophie der Mathematik. Zugleich ein Beitrag zur Logik und Naturphilosophie. Leipzig 1842. Vgl. unten S. 17 f.

setzt[1]", und kommt zu der Überzeugung, daß „diese Metaphysik für die Lösung der großen Fragen des Lebens nichts getan" hat und nichts dafür tun kann.[2]

Höchst wichtig und interessant ist das, was Frantz weiter in dem erwähnten Briefe an Richard Wagner schreibt (in der Absicht, diesem „das Mangelhafte und zum Teil selbst Widersprechende" seiner politischen Schriften zu erklären, die er selbst „vor Allem" als die „Werke eines Autodidakten" charakterisiert wissen will): „Was mich dann darüber" (gemeint ist die Hegelsche Philosophie) „hinausbrachte, war teils der Neu-Schellingianismus und noch vielmehr die Bibel, zumal Evangelium Johannis. Ich las einmal in einer glücklichen Stunde Kap. XVII[3], und

---

[1] Grundzüge des wahren und wirklichen absoluten Idealismus. Berlin 1843, S. 295.

[2] Ebenda, S. 296 Anm. Ein ähnliches Selbstzeugnis von dem „harten Kampf", den es ihn gekostet habe, um „von der Vernunft loszukommen", findet sich noch in den Spekulativen Studien I, S. 18.

[3] In den dem „Hegelschen Buch" folgenden Grundzügen usw. wird wiederholt auf Joh. 17 hingewiesen. S. 208 werden einige Verse daraus angeführt und dazu die Anmerkung gemacht: „wer diese Worte begreift, der versteht den absoluten Idealismus". S. 274 wird ausdrücklich gesagt: „unsere Auffassung des Christentums stützt sich vornehmlich auf das Evangelium des Johannes". S. 308 heißt es von Joh. 17 noch einmal, daß dies Kapitel „die Bestimmungen" enthält, in denen „die Möglichkeit einer spekulativen Christologie gegeben ist". In der Schrift „Philosophismus und Christentum" aus dem Jahre 1875 findet sich S. 30 wieder der Hinweis auf das Johannes-Evangelium.

Joh. 17 enthält das sog. „hohepriesterliche Gebet". Die dem ganzen Evangelium Johannis zugrunde liegende philosophisch-dichterische Auffassung von der Persönlichkeit Jesu, als dem Gottessohn, findet hier seinen tiefsten Ausdruck. Es erinnert an die Vorstellung von der unio mystica, wenn der Verfasser des Evangeliums Jesus beten läßt: „Οὐ περὶ τούτων δὲ" (gemeint sind die Jünger) „ἐρωτῶ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν πιστευόντων διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν εἰς ἐμέ, ἵνα πάντες ἓν ὦσιν, καθὼς σύ, πατήρ, ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσιν, ἵνα ὁ κόσμος πιστεύῃ ὅτι σύ με ἀπέστειλας."

plötzlich fiel es mir wie Schuppen von den Augen, daß ich erkannte, wie so etwas kein Mensch aus sich selbst sagen kann, sondern es ist göttliche Einwirkung; und da war mit einem Schlage nicht nur die Hegelei sondern der ganze Rationalismus für mich tot. Ich befand mich urplötzlich in einer andern Weltanschauung, deren Elemente dann freilich lange genug in mir gärten, und diverse phantastische Schriften hervorriefen, die ich später makuliert habe, ehe ich zu einem ruhigeren Denken gelangte. Je mehr ich mich nun dem Realen zuwandte, kam ich von der Theologie auf die Politik, worin ich mich dann festgesetzt, als dem mir allein entsprechenden Gebiete."

Wenn man diese „diversen phantastischen Schriften" der ersten 1840er Jahre noch einmal durchliest und auch noch die ersten politischen Schriften (ich gehe weiter unten[1] ausführlicher darauf ein), findet man, daß Frantz — wie es ja auch das Natürliche ist — gar nicht so plötzlich und unvermittelt aus einem Hegelianer zu einem Antihegelianer wird, so mit „einem Schlage" ist die „Hegelei" nicht „tot" für ihn, wie man aus dieser brieflichen Äußerung vom Jahre 1867 entnehmen könnte. Das bleibt freilich in der Hauptsache bestehen, daß Frantz in dieser Zeit (er war also vierundzwanzig oder fünfundzwanzig Jahre alt) eine große für sein ganzes Leben bedeutungsvolle innere Umwandlung erfuhr.

Zunächst greift er auf die Fichtesche Wissenschaftslehre in ihrer letzten Fassung zurück und versucht sie weiter zu bilden: Vereinigung von Religion und Wissenschaft ist das große Problem, für das seine Philosophie eine Lösung geben soll. Langsam entfernt er sich von Hegelscher Anschauungsweise. Seine Spekulationen dienen zunächst wesentlich dem religiösen und ästhetischen Bedürfnis; die Fragen des praktischen Lebens, der

[1] Im zweiten Kapitel.

Politik, treten erst allmählich in den Vordergrund. Mit einer überraschend sicheren und gewandten Auffassungsgabe eignet er sich die Kenntnis der großen philosophischen Systeme an; seinem Drange nach spekulativer Erkenntnis genügen die Resultate des kritischen Rationalismus nicht; angeregt durch das zeitgenössische Bestreben nach einer philosophischen Begründung des Theismus, beschäftigt er sich mit der Philosophie der Romantiker und vertieft sich in das Studium Schellings, Spinozas und der deutschen Mystiker. Immer treibt ihn der Schaffensdrang, nach selbständiger Verarbeitung des ihm von der Wissenschaft Gebotenen eine neue Philosophie zu finden und zu verkünden; in seinem jugendlichen Selbstvertrauen und in seiner Begeisterung zweifelt er nicht, daß er der Welt etwas Neues zu sagen hat.

Diese philosophischen Studien begannen also in den Universitätsjahren. Inzwischen hatte Frantz Ostern 1840 sein „großes Schulexamen" bestanden und legte, ebenfalls in Berlin, an einer dortigen Realschule sein Probejahr ab. Gewiß haben in dieser Zeit die Vorlesungen Schellings, der 1841 auf den Ruf Friedrich Wilhelms IV. nach Berlin kam, um seine neue Lehre, die „positive Philosophie", zu verkündigen, einen großen Eindruck auf ihn gemacht.[1]

Der Probekandidat setzt seine philosophischen Studien fort, er läßt seine ersten Schriften erscheinen, die nicht unbeachtet bleiben: sein Streben geht auf die akademische Laufbahn. „Mein jüngster Sohn Konstantin", schreibt der Vater in seinen Aufzeichnungen vom 10. September 1841, „ist noch in Berlin und hat die Absicht, akademischer Dozent zu werden, er strebt also nach einem Ziel, das ihm seine ehemaligen Lehrer von der Domschule prognostizierten. Gott gebe, daß er bald durch eine mit

[1] Vergl. sein Werk „Schellings positive Philosophie", Cöthen 1879/80, Teil I, S. 45.

ausreichendem Gehalt verbundene feste Anstellung an einer der dortigen Schulanstalten seine Existenz sichere und ohne zu große Einschränkungen sein sich gestecktes Ziel erreichen möge, denn er hat mir unter allen meinen Kindern das meiste gekostet." Weshalb Frantz dieses Ziel doch nicht erreicht hat, oder vielleicht später zu erstreben aufgegeben hat, wissen wir wohl nicht; — vielleicht ist seine spätere Abneigung gegen das akademische Wesen und gegen die Professoren[1] zum Teil auf persönliche Enttäuschungen zurückzuführen, die er in diesen Jahren des Hoffens auf eine Berufung erfahren haben könnte? — jedenfalls wird aus dem spekulativen Philosophen ein politischer Publizist. Später wird ihm dann zweimal eine Professur angeboten[2]; er schlägt sie aber jetzt aus.

Damals nun war bereits der Kultusminister des vormärzlichen Systems, Eichhorn, auf den jungen Literaten aufmerksam geworden; er unterstützte ihn mit Geld und ließ ihn reisen. Zweifellos sagte dem Minister[3] die christlich moralische Gesinnung des jungen Philosophen zu, der so streitbar gegen die Rationalisten und gegen die „Lichtfreunde" kämpfte und rücksichtslos die konstitutionellen Forderungen verwarf, zugunsten des ständischen Prinzips. Im Jahre 1844 schreibt der Vater in seine Familienchronik, daß sein Sohn „noch immer privatisierender Literat" in Berlin sei, „er will, wenn er einen Ruf erhält, akademischer Dozent werden"; im Jahre 1849 erwähnt er, daß der Sohn vier Jahre als „referierender Literat im

[1] Vergl. „Die Erneuerung der Gesellschaft" (1850), über die ich im dritten Kapitel berichte, und z. B. das, was Frantz in seinem Schelling I, S. 427 über die „Schattenseiten des Professorentums" sagt.

[2] Nach Mitteilung seines Sohnes. Die Angebote kamen von den Universitäten Breslau und Riga. Näheres scheint darüber ebenfalls nicht bekannt zu sein. Auch Schuchardt in der Allg. Deutsch. Biogr. beschränkt sich auf die obigen Mitteilungen.

[3] Über Eichhorn s. die Artikel von O. Mejer in den Preuß. Jahrb., Bd. 40, und Treitschke, Deutsche Gesch., Bd. V, S. 229 f.

Ministerium Eichhorn" angestellt gewesen sei „mit einem stehenden Gehalt von 400 Talern."[1]

Während der Zeit von 1844—48 war Frantz also offizieller Publizist; und als solcher machte er eine „weite Reise über Prag, Wien bis Agram an der türkischen Grenze und zurück durch Ungarn, Österreich, Böhmen, Schlesien über Krakau, Warschau bis Posen, um die slawischen und polnischen Zustände zu studieren, wozu der Minister Eichhorn ihn mit Geldmitteln versehen hatte. Sein dem König vorgelegter Bericht würde ihm auch wahrscheinlich eine feste Anstellung verschafft haben, wenn nicht bald darauf die unglücklichen Märzereignisse eingetreten wären." So berichten über diese für Konstantin Frantz so wichtige Reise die väterlichen Aufzeichnungen und ähnlich die des Bruders[2],

[1] Hierzu sei eine Stelle aus der Schrift „Zur Beurteilung des Ministeriums Eichhorn von einem Mitgliede desselben", Berlin 1849 [der anonyme Verfasser ist Gerd Eilers, erst Hülfsarbeiter und seit 1843 vortragender Rat im Ministerium E.] angeführt: „Um denen, die sich ein Geschäft daraus machten, die öffentliche Meinung zu verfälschen und irre zu leiten, einen dokumentalen Damm entgegenzusetzen . . . war es, um den gefährlichen Feind mit sicheren Waffen aus dem Felde zu schlagen, nötig, großartige publizistische Einrichtungen zu treffen und sich aller Kräfte zu versichern, die dem guten Zwecke zu dienen Neigung und Geschick hatten. Solcher Kräfte gab es im Jahre 1840 unter der großen Anzahl wissenschaftlich gebildeter junger Männer, die wegen Überfüllung der Aspirantenlisten für Verwaltungs- oder Lehrämter zu keiner Anstellung kommen konnten, in reichem Maße. Man hätte aus ihnen ehrenwerte und tüchtige Publizisten, die der Staat unter den eingetretenen Verhältnissen ebenso notwendig, wenn nicht noch notwendiger brauchte als Soldaten, heranbilden können". S. 180 f. — Vergl. darüber ferner: Treitschke, a. a. O. V, S. 202 f. „Unbeirrt durch kleinliche Parteirücksichten, hoffte Eichhorn die besten Federn der Nation für eine freimütige Verteidigung der preußischen Politik zu gewinnen."

[2] D. Anton Frantz, Superintendent, † 1889; trat auch schriftstellerisch hervor, hauptsächlich auf naturphilosophischem und theologischem Gebiet. Seine 1858 erschienenen „Prätensionen der exakten Naturwissenschaften" erregten ein gewisses Aufsehen; der Kladderadatsch (Jahrgang 1858, Nr. 9) brachte eine satyrische Zeichnung mit Bezug auf dieses Werk.

aus dessen im Manuskript erhaltenen „Erinnerungen und Retraktationen aus meinem Leben“[1] zur Ergänzung noch angeführt sei, daß diese Reise ein ganzes Jahr dauerte; im Dezember 1847 kehrte Frantz mit dem fertigen Bericht für den Minister zurück. „Der Bericht enthielt wenig Tröstliches, überall deutete er auf die Fäden einer weitverbreiteten revolutionären Propaganda und schloß mit der Überzeugung, daß, ehe Ostern ins Land komme, die Revolution würde ausgebrochen sein; in Paris zuerst, und sie würde rasch durch Deutschland nach den polnischen Ländern sich verbreiten, wenn es der Regierung nicht gelingen sollte, die Fäden rasch zu zerreißen.“

So sehen wir mit der vor dem Jahre 1848 einsetzenden geschichtlichen Bewegung bereits Konstantin Frantz sich den Aufgaben der Politik widmen. In Berlin[2] hatte er noch promoviert; wir hören aber nichts darüber, daß er nach dem Probejahr irgendwo eine Anstellung an einem Gymnasium oder an einer Realschule erstrebt und gefunden hätte. Die Unsicherheit seiner beruflichen Stellung macht dem Vater, der auf seiner Landpfarre in seinen Gedanken sich fortwährend mit seinen Kindern beschäftigt, etwas Sorge, „er hat zwar, wie er sagt, eine sichere Einnahme, gleichwohl möchte ich ihn gern vor meinem Tode selbständig wissen“, schreibt der Vater im Jahre 1849, „... meine Kinder haben mir viel gekostet, aber keines derselben verursacht mir Kummer und Herzeleid, geachtet und geliebt von jedem, gereichen sie mir zur Ehre.“

Der in größter persönlicher Bedürfnislosigkeit lebende Mann hatte sich, seitdem er verheiratet war, keine Bücher kaufen können, dafür konnte er aber schon im Jahre 1844 voll Stolz schreiben: „Fünfzehn Druckschriften homiletischen, publizistischen,

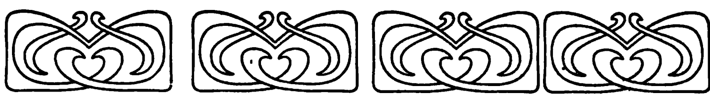
[1] Diese Erinnerungen sind Ostern 1868 niedergeschrieben.

[2] Nach einer persönlichen Mitteilung seines Sohnes.

belletristischen und philosophischen Inhalts haben mir meine drei Söhne Anton, Klemens und Konstantin zugesandt. Sie füllen fast ein Fach meines kleinen Bücherrepositoriums. Eine so frühe und so fruchtbare literarische Tätigkeit dreier Söhne wird nicht leicht ein Vater aufweisen können."

Gehen wir nun ein wenig näher auf die Jugendwerke Konstantin Frantz' ein.





Zweites Kapitel.

Um die in einigen Zügen schon angedeutete Charakteristik der Frantzschen Philosophie in der ersten Periode seiner literarischen Tätigkeit (1842—46) zu ergänzen, müssen wir uns zunächst in einem kurzen geschichtlichen Rückblick den Rahmen zu diesem Bilde schaffen.

Auf die großen schöpferischen Tage der deutschen Philosophie am Ende des 18. und im Beginne des 19. Jahrhunderts war eine gewisse Erschlaffung des begrifflichen Denkens gefolgt: „Wesentlich und wertvoll Neues ist seitdem nicht zutage getreten . . . Ausgebreitet freilich genug und ebenso bunt in allen Farben schillernd ist die philosophische Literatur des 19. Jahrhunderts: reich gewuchert auf allen Feldern der Wissenschaft und des öffentlichen Lebens, der Dichtung und der Kunst hat der Same der Ideen, der uns aus den Tagen der Blüte des geistigen Lebens herüberwehte; in einer fast unübersehbaren Fülle wechselnder Verbindungen haben sich die Gedankenkeime der Geschichte zu vielen Bildungen von persönlich eindrucksvoller Besonderheit zusammengefunden".[1]

Von diesem allgemeinen Urteil Windelbands gehen wir aus und werden daher von den längst vergessenen[2] ersten Versuchen Frantz' auf dem philosophischen Gebiet nicht behaupten wollen, daß sie wesentlich Neues und Eigenartiges hervorgebracht hätten. Wir werden aber notwendig auf diese Schriften näher

---

[1] Windelband, Gesch. d. Phil. 2. Aufl. S. 508 f.

[2] Wie schon berichtet (oben S. 8), hat Frantz sie selber später makuliert.

eingehen müssen, da wir ein Verständnis für die ganze Entwicklung des späteren Politikers gewinnen wollen.

Indem der junge Frantz ein neues System der idealistischen Spekulation aufzustellen sucht, wendet er, anfangs nur nebenbei, sein Interesse auch den Fragen der Politik zu. Dies Interesse wird immer größer, bis schließlich nicht mehr die neue Philosophie, sondern das neue Deutschland zum eigentlichen Gegenstand seines Nachdenkens geworden ist.

Wenn Konstantin Frantz so den Weg von der rein metaphysischen Spekulation zur praktischen Politik gegangen ist, müssen wir annehmen, daß für diese persönliche Entwicklung der äußere Einfluß des auf überwiegend politische Ziele gerichteten Zeitalters bestimmend gewesen ist. Es kann aber nicht oft genug hervorgehoben werden, daß die Frantzsche Politik immer von philosophischen Gesichtspunkten beherrscht bleibt. Ihre eigenartige Tendenz, die Bedeutung der immer wieder von neuem aufgegriffenen und immer tiefer und allseitiger entwickelten „Idee des Föderalismus“ wird nur dem verständlich werden, der sich in Frantz' idealistische Weltanschauung eingelebt hat.

In diesem Kapitel werden uns also die ersten, noch unreifen Anfänge derselben beschäftigen.

In der Auflösung der Schule Hegels[1], die sich an den ethischen und politischen Problemen vollzog, unterscheidet man bekanntlich zwischen den „Rechten“ und „Linken“ unter den Hegelianern. Man kann nun Frantz unter diejenigen damaligen Philosophen einreihen, die, von Hegel herkommend, gegen die religiös-radikale Wendung der „Linken“, oder der „Junghegelianer“, von der Richtung D. Fr. Strauß' und Ludwig Feuerbachs Einspruch erhebend, sich schließlich ganz von der Schule lösten. Es entstand so die „eklektische Opposition des Theis-

[1] Vergl. Joh. Eduard Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 4. Aufl. II, S. 637 f., und E. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, 1873, S. 894 f.

mus", die allerdings nicht im strengen Sinne des Wortes als eine neue Schule aufzufassen ist, da ihre zahlreichen Vertreter „von verschiedenen Punkten aus zu ihrem Widerspruch gegen Hegel kamen"[1] und „hierbei von ihren Vorgängern bald den einen bald den andern zu Hülfe"[1] riefen. Gemeinsam war ihnen eben nur das Bestreben, „gewisse religiöse und ethische Überzeugungen zu retten, welche durch die Hegelsche Philosophie bedroht schienen".[2]

Von diesen Philosophen, die auf verschiedenen Wegen zur Bildung eines neuen Systems der spekulativen Philosophie zu gelangen suchten, zeigt Immanuel Hermann Fichte[3] manche Berührungspunkte mit Frantz. Beiden ist wenigstens das gemeinsam, daß sie die spätere Wissenschaftslehre des älteren Fichte zum historischen Ausgangspunkt ihrer Philosophie haben, deren Ziel die Vereinigung von Religion und Wissenschaft ist.[4] Wie

[1] Zeller, a. a. O. S. 902. — [2] Zeller, a. a. O. S. 903.

[3] Der einzige Sohn des großen Philosophen; seit 1842 o. Professor in Tübingen. In seinen „Beiträgen zur Charakteristik der neueren Philosophie" schreibt er (2. Aufl. 1841, S. 1041) über Hegels Logik: „Ihre Fortexistenz kann sie ... allein durch Wiederauflösung und bestimmtere Sonderung der in ihr erwachsenen Elemente finden, und in der Verarbeitung derselben zu einer umfassenderen Metaphysik. Der Entwurf der unsrigen hat sich daraus ergeben, und zugleich darin wohl auch, wie sie die einzig rechtmäßige Fortsetzerin sein möchte der durch Schelling und Hegel gegründeten spekulativen Bildungsepoche."

J. H. Fichte übte einen gewissen Einfluß durch die von ihm im Jahre 1837 begründete „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie", die er von 1847 ab als „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" gemeinsam mit H. Ulrici redigierte. Über die Tendenz derselben schreiben die Herausgeber (Bd. XVII, S. 1 f.): „Bei der Gründung dieser Zeitschrift ... war es die ausgesprochene Hauptabsicht derselben, diejenige philosophische Richtung, welche die durch Schelling und Hegel angehobene Entwicklung der Philosophie zum entschiedenen Theismus fortzuführen sich bestrebte, vorzugsweise zu vertreten und durch eigene Darstellungen wie durch Kritiken ein Gegengewicht gegen die damals herrschenden entgegengesetzten Ansichten zu bilden."

[4] Vergl. die Arbeit von Karl Hartmann in der Allg. Deutschen Biogr., Bd. 48, S. 542 f.

wir aber noch sehen werden, weichen Frantz und der jüngere Fichte in ihrer Theorie vom „spekulativ anschauenden“ Erkennen und in den Resultaten ihrer Spekulationen vielfach auch wieder voneinander ab. Im allgemeinen ging Frantz, seiner persönlichen Eigenart entsprechend, doch seinen eigenen Weg, als er sich von der Hegelschen Philosophie abwandte.

Frantz' erstes Buch — auf dieses kommen wir nun — war: „Die Philosophie der Mathematik zugleich ein Beitrag zur Logik und Naturphilosophie“.[1] Über den Inhalt dieses Buches, das wohl die Frucht der Universitätsstudien war, kann ich aus Mangel an Sachkenntnis nur andeutungsweise berichten, indem ich die Grundlage und das Resultat der Untersuchung auszugsweise hervorzuheben suche:

Wenn Kant in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ die „demütigende“ Äußerung getan hat, die Mathematik möge sich der Gemeinschaft mit der Metaphysik nicht schämen, so ist die neuere Entwicklung dahin gelangt, daß „die Philosophie sich von der Mathematik gleichgültig um nicht zu sagen verächtlich abgewandt hat“ (III).[2] Diese Trennung der Philosophie und der Mathematik hat sich zum Schaden der letzteren vollzogen. Gerade die Mathematiker sollten sich bemühen, die dunklen Punkte ihrer Wissenschaft zu erhellen, was nur durch Philosophie geschehen kann. Die Mathematik ist als „ein Ganzes der Wissenschaft“ zu begreifen und zu entwickeln. Anschließend an Hegels Logik sind die reinen Kategorien der Mathematik und Prinzip und Methode ihrer Entwicklung darzustellen.

Das Resultat der ganzen Untersuchung wird in der „Schlußbemerkung“ zusammenfassend formuliert wie folgt:

[1] Leipzig, Hermann Hartung, 1842.

[2] Die in Klammern hinter den zitierten Stellen beigefügten Zahlen geben jedesmal die Seitenzahl in der betr. Frantzschen Schrift an.

Das Ziel der ganzen Entwicklung war das Verhältnis. Das Verhältnis ist die Kategorie des Großen.[1] Die analytische Gleichung und der Differenzialquotient, der als die Vollendung derselben erkannt wurde, ist die Grundlage und der Mittelpunkt der ganzen höheren Mathematik und damit die höchste, letzte und reichste mathematische Kategorie. Die Bedeutung der Mathematik als Wissenschaft kann vom philosophischen Standpunkt aus nur nach den Gedankenbestimmungen geschätzt werden, auf welchen sie beruht, und deren Entwicklung sie enthält. Dieses sind die Kategorien des Großen und die Figurationen des Raumes. Indem diese durch die Philosophie als an und für sich wahre und notwendige Gedankenbestimmungen erkannt sind, ist damit die Mathematik, welche teils dieselben formell weiterentwickelt, teils Beziehungen an ihnen erkennt, als wissenschaftlich berechtigt anerkannt. Die Erkenntnis der Mathematik ist apodiktisch. Es wird bewiesen, aber nach einer dem Erkannten äußerlichen Methode, durch Konstruktion, welche an sich zufällig und willkürlich ist. Die Mathematik steht der Form der Erkenntnis nach in der Mitte zwischen den empirischen Wissenschaften und der Philosophie. Dem Inhalte nach ist die Mathematik ärmer als die Philosophie. Kant ist bei dem negativen Resultate der „Kritik der reinen Vernunft", daß die Mathematik das einzige reale, apodiktische Wissen enthalte, daß also nur die Mathematik wahrhaft erkenne, nicht stehen geblieben „und hat in der Kritik der praktischen Vernunft, noch mehr aber in der Urteilskraft, wirklich erkannt" (192). Die Philosophie erkennt das mathematische Erkennen nach Stoff, Methode und Inhalt.

Eine wirkliche Entwicklung der Mathematik war erst möglich, nachdem einerseits diese selbst zur Ausbildung ihrer Kategorien gekommen war, und andrerseits die Philosophie durch

[1] So, nicht Größe, S. 188.

Hegel den Standpunkt eingenommen hatte, alles Wissen der Kategorie nach in sich zu umfassen und darum jede einzelne Wissenschaft in ihrer Eigentümlichkeit zu begreifen und anzuerkennen.

Auf diese wenigen Sätze muß ich meine Inhaltswiedergabe beschränken[1]; neben mathematischen Fragen behandelt diese Untersuchung aus der „Partie, wo Logik und Naturphilosophie aneinanderstoßen“[2], auch physikalische Fragen. Soviel steht jedenfalls fest, daß dies Buch, wie Frantz' eigene Worte lauten, vom „Standpunkt der Hegelschen Philosophie“ oder „auf Grund Hegelscher Prinzipien“ geschrieben ist. Auch die Schlußworte zeigen, daß Frantz damals ganz in dem Geist der Philosophie Hegels aufgegangen war: „Prinzip und Anfang aller Dialektik in subjektivem und objektivem Sinne zugleich ist der Verstand, welcher sondert, das Einzelne erfaßt und bestimmt, und indem er seine Bestimmungen auf die Spitze treibt, durch den Unterschied und Gegensatz hindurch zum Prozesse führt. Der Verstand ist das reinigende, das befeuernde, das begeisternde Prinzip, — das Salz der Erde. Die Mathematik ist ein Kultus dieses göttlichen Dämons.“ —

---

[1] Siehe auch noch unten S. 30 Anm. 1.

[2] Joh. Eduard Erdmann, Grundr. d. Gesch. d. Phil., 4. Aufl., Bd. II, S. 739 f., nennt sie so und bemerkt dazu folgendes: Frantz' Philosophie der Mathematik „sucht Lücken der Hegelschen Lehre aus den Prinzipien derselben heraus zu füllen. (Der Verfasser hat bekanntlich nachher sich ganz der Publizistik gewidmet und nahm in dieser trotz aller Anfeindungen, die seine Entschiedenheit hervorrief, bei Unbefangenen eine geachtete Stellung ein. Aber nicht nur in dem, worüber er schrieb, erschien der spätere Frantz anders als der frühere. Auch das Fundament seiner Anschauungen ist verändert. Denn nicht mehr auf die Hegelsche, wohl aber auf die spätere Schellingsche Lehre hört man ihn jetzt sich berufen; und in seiner Schrift über Schellings positive Philosophie ... macht es oft den Eindruck, als sollten die Invektiven gegen Hegel die frühere Verehrung abbüßen ...) Ziemlich unbedeutend sind die nicht ohne Einwirkung der Frantzschen Schrift entstandenen Arbeiten von C. Ludwig Menzzer ...“

Im folgenden Jahre veröffentlichte Frantz zusammen mit A. Hillert eine Anthologie der Hegelschen Philosophie.[1] Die geschichtliche Einleitung zu derselben ist von Frantz verfaßt. In ruhiger, klarer und instruktiver Darstellung schildert er die mit der „Kritik der reinen Vernunft“ anhebende „große philosophische Entwicklung, welche sich ... in Deutschland vollzog, diese ungeheure Umwälzung in der Gedankenwelt, die nur mit der gleichzeitigen politischen einigermaßen verglichen werden kann“ (III).

Kant wollte in der Philosophie „statt der Dinge den Geist zum Mittelpunkt machen“, die Vernunft sollte „das absolute prius von allem“ sein; „dies aber führte Kant nicht aus, sondern blieb selbst noch halb im Dogmatismus und Empirismus befangen“ (V). Fichte führte die Umwälzung durch und „machte Ernst mit dem Idealismus“ (VII). Er erklärte die Sinnenwelt für einen bloßen Schein, für das Geschöpf des freien Geistes, des Ich. Die Sinnenwelt ist nur da, um vernichtet zu werden, damit das Ich frei werde. Diese Befreiung ist nicht vollkommen erreichbar, darum wird das Absolute nie gegenwärtig, bleibt ewig ein Sollen.

Schelling ging dann in der Weise über Fichte hinaus, daß er die Sinnenwelt für gleichen Wesens mit dem Ich, für vernünftig erklärte; anstatt der subjektiven Freiheit, wie Fichte, faßte er das Natürliche als das Absolute.

„Schelling fordert das Aufgeben aller gewöhnlichen Vorstellungen und unmittelbares Sichversenken in das Absolute vermöge der Anschauung; Hegel fordert Vermittlung, wie er denn auch öfters sagt, daß es im Himmel und auf Erden gar nichts nur Unmittelbares gebe; er wollte das gewöhnliche Bewußtsein durch Betrachtung seiner selbst zum absoluten Stand-

[1] Hegels Philosophie in wörtlichen Auszügen. Für Gebildete aus dessen Werken zusammengestellt und mit einer Einleitung herausgegeben von C. Frantz und A. Hillert. Berlin, Duncker und Humblot, 1843.

punkt erheben" (XIV). Erst der Standpunkt des absoluten Wissens gewährt nach Hegel dem Philosophen volle Befriedigung. Was das Verhältnis der Hegelschen Philosophie zu derjenigen Schellings anbelangt, so ist es „falsch und widerspricht sich selbst", wenn gesagt worden ist, Hegel habe zu dem absoluten Inhalt der Schellingschen Philosophie nur die absolute Form hinzugefügt. „Denn die absolute Form, wie sie bei Hegel auftritt, ist die Form, die sich selbst der Inhalt gibt, und die also überhaupt nicht hinzugefügt werden kann und nichts geringeres als die Tätigkeit des absoluten Geistes selbst ist... Hegels Lehre ist eine selbständige Philosophie nach Form und Inhalt und verhält sich zu der Philosophie Schellings wie die des Aristoteles zu der des Plato" (XXXIII).

An diese Hinleitung von Kant über Fichte und Schelling auf Hegel schließt sich dann eine Schilderung des ganzen Hegelschen Systems mit erläuternden Ausführungen, so auch folgende Erklärung der Identität von Denken und Sein:

Die Identität von Denken und Sein ist die Voraussetzung alles Idealismus und aller spekulativen Philosophie; sie ist überhaupt „das Grundprinzip aller wahrhaften Philosophie" (XVI). Man hat sie häufig als Einerleiheit mißverstanden und sich dabei auf Kants bekannten Ausspruch berufen, daß man aus dem Denken das Sein nicht „herausklauben" könne, und daß es ein großer Unterschied sei, sich 100 Taler zu denken und sie wirklich zu besitzen. Dies ist aber keine Widerlegung der behaupteten Identität des Denkens und des Seins; denn „zunächst gibt sich die Philosophie mit solchen Dingen wie 100 Taler überhaupt nicht ab, daran ist philosophisch überhaupt nichts zu erkennen; die Philosophie richtet ihre Gedanken nur auf das, was notwendig und ewig ist. Und hiermit gewinnt die Identität des Denkens und des Seins schon ein besseres Aussehen. Denn es wird wohl allgemein zugestanden: was ein

edler Mensch erstrebe, und was der Gegenstand seiner Begeisterung sei, das könne nicht überhaupt leerer Wahn sein, das müsse irgendwie Realität und Sein haben, wenn auch nicht ganz in der Weise, als jener sich vorstellt. Und damit ist die Identität von Denken und Sein anerkannt, das, was im Geiste ist, soll auch an und für sich sein, soll Realität haben" (XVII).

Vergegenwärtigen wir uns hierzu noch, was Frantz bei der Besprechung der „Wissenschaft der Logik", die er „Hegels größtes Werk und die Grundlage seines ganzen Systems" (XV) nennt, hervorhebt: „Die Ideen der Philosophen sind darum keine leeren Träume, und das Denken erkennt wirklich das Wesen der Dinge; vielleicht unvollkommen, und durch Irrtümer verfälscht, — aber insoweit ist auch unvollkommen gedacht; insoweit aber der Gedanke wahr ist, insoweit hat er auch Realität". Und weiter sagt Frantz von der Form der Dialektik, der Dreiheit: sie „ist überhaupt die absolute Form der Vernunft und ist von allen tiefern Denkern von jeher dafür erkannt ... Das System der Philosophie gliedert sich deshalb im ganzen und im einzeln wesentlich trichotomisch, nicht nach der Laune des Philosophen, sondern nach der ewigen Notwendigkeit" (XIX).

Also, wir sehen: Frantz erklärt in dieser Einleitung zu seiner Anthologie der Hegelschen Philosophie dieselbe als einen idealistischen Rationalismus; er nimmt nicht etwa Anstoß an dem rationalistischen Charakter der Lehre Hegels, ja er verteidigt ihn. Von der intellektuellen Anschauung, dem „Organ" der Philosophie Schellings, sagt er dagegen: „Das wahre Genie wird allerdings immer das Rechte treffen, wenn es nur rein den Genius walten läßt, aber anders kann es auch irren; die Form der Genialität genügt für die Philosophie nicht" (XII).

In den „Grundzügen des absoluten Idealismus", die noch in demselben Jahre gedruckt sind, stellt sich Frantz aber plötzlich

und entschieden auf den Standpunkt des Schellingschen genialen Philosophierens: „Hegel, indem er eigentlich nur die Form der Genialität als für die Philosophie unangemessen bekämpfte, ließ sich verleiten, die ursprüngliche Anlage zur Philosophie überhaupt aufzugeben und wollte die Philosophie schlechthin lernbar machen. Und so hat er die intellektuelle Anschauung verworfen ... Schelling aber hatte ganz recht gesagt: ohne intellektuelle Anschauung keine Philosophie! ... Und dabei muß es für immer bleiben." Dann meint Frantz, daß Hegel, wenn er über „Anschauung und Anlage geringschätzig gesprochen" habe, dies „offenbar nur aus Unwillen über den Mißbrauch, der mit einer bloß eingebildeten Anschauung getrieben wurde", getan habe; in Wirklichkeit habe Hegel aber, „wiewohl er nichts davon wissen wollte, selbst Anschauung besessen, ohne welche auch nicht ein einziger seiner spekulativen Begriffe zustande gekommen wäre" (191 f.).[1]

Aber Frantz wurde, nachdem er streng bibelgläubig geworden war, immer entschiedener „Neuschellingianer"; zuerst hatte er nur den „dürren Formalismus der Schule"[2] Hegels, die „in der erklärten Irreligion die philosophische Höhe suchte"[2], abgelehnt; später vereinseitigte sich sein Urteil dahin, daß er überhaupt in der Hegelschen Dialektik mit ihrem ganzen Gehalt

---

[1] Zur Erläuterung über das tatsächlich vorhandene Element des genialen Philosophierens in der Hegelschen „Weise der Philosophie", oder dem „Zeugnis des Geistes in seiner höchsten Weise", wie die Hegelschen Ausdrücke lauten, sei folgende Stelle aus Windelbands Gesch. d. n. Phil. II, S. 309 f., angeführt: „Der Inhalt der Romantik, den Hegel zu rationalisieren vorfand, war eine so starke Geistesmacht, daß der neue Rationalismus sich ihm fügen mußte, und daß die Begriffswissenschaft, welche Hegel gab, das allerwunderlichste Durcheinanderschillern der Phantasie und des Verstandes zeigt. Gerade darin besteht die gefährliche Eigentümlichkeit Hegels, daß bei ihm das geniale Philosophieren der Phantasie und der Analogie in dem Kleide begrifflicher Notwendigkeit auftritt."

[2] Grundzüge des absoluten Idealismus, S. 192.

„nichts anderes als eine potenzierte Scholastik"[1] sah: „denn Scholastik ist und bleibt es, daß man das Wesen der Dinge nicht aus ihnen selbst erforscht, sondern dasselbe aus irgendwelchen von außen hergenommenen Prinzipien durch dialektische oder syllogistische Formeln, mit Hebeln und mit Schrauben zu deduzieren sucht".[1] An die Stelle der Identität des Denkens und des Seins tritt der Dualismus als „die gegebene Tatsache im menschlichen Bewußtsein"[2]; in Anlehnung an die Schellingsche Kritik des Panlogismus schreibt er: „Für den unbefangenen Sinn besteht über diesen Dualismus gar kein Zweifel, nur der Philosoph zweifelt daran, weil seine Vernunfterkenntnis auf Einheit dringt. So macht er sich ein System zurecht, wonach Materie und Geist, das Diesseits und das Jenseits zu eins werden, aber ist denn durch ein solches Gedankensystem der zwischen Himmel und Erde liegende Abgrund wirklich verschwunden, wenn nicht etwa wieder die Einheit von Denken und Sein als petitio principii zu Hülfe kommen soll, so daß durch das Denken der Einheit die Einheit auch wirklich existierte?"[3]

Kehren wir nun nach diesem kurzen Ausblick auf den allmählichen Wandel der Auffassung Frantz' von der Hegelschen Philosophie, zu den ersten Anfängen seiner Loslösung vom „Rationalismus" zurück.

Auf die beiden Bücher der Hegel-Epoche folgten die schon erwähnten „Grundzüge des wahren und wirklichen absoluten Idealismus".[4] Dies Buch bezeichnet also den großen Wendepunkt in der geistigen Entwicklung Frantz'. Aus der Lebensbeschreibung im ersten Kapitel, die der Besprechung der Jugend-

[1] Vorschule zur Physiologie der Staaten (1857), S. 325.

[2] Frantz, in seiner Kritik der „Philosophie des Unbewußten" E. v. Hartmanns in „Philosophismus und Christentum". Blätter für deutsche Politik und deutsches Recht, Nr. 12, München 1875, S. 25.

[3] Ebd. S. 25 f. — [4] Berlin, Wilhelm Hermes, 1843.

schriften zeitlich vorausgeeilt ist, kennen wir bereits Frantz' eigenes Zeugnis über die innere Umwandlung, die ein religiöses Erlebnis in ihm hervorrief und seine Bemerkung in dem Brief an Richard Wagner über die „diversen phantastischen Schriften", in denen er seine neue Weltanschauung zum Ausdruck zu bringen suchte.

Die Grundzüge des absoluten Idealismus verdienen in der Tat, eine „phantastische" Schrift genannt zu werden. Das Buch ist so reich an Unklarheiten und Widersprüchen, daß es nicht möglich ist, einen bestimmten und klar durchgeführten Grundgedanken herauszufinden. In Wirklichkeit ist dieser „absolute Idealismus" ein sonderbarer Eklektizismus.[1]

Wie schon hervorgehoben, fordert Frantz jetzt mit einem Male geniales Philosophieren. Die Philosophie ist keine reine Verstandesangelegenheit, sondern „die Wahrheit muß man erleben und erfahren, die Wahrheit muß man selbst sein und kann sie nicht besitzen wie ein Ding ... Dem Philosophen muß wie dem Dichter das Ewige unmittelbar erscheinen in intellektueller Anschauung" (190 f.). Die intellektuelle Anschauung „nehmen wir für die ganze Darstellung der Philosophie in Anspruch, die ohne sie schlechthin nicht zu fassen sein wird" (230).

Wie leicht ersichtlich, ist hier Schelling vorbildlich für Frantz.[2] Bezeichnenderweise beruft Frantz sich auch einmal auf

[1] Später sagt Frantz selbst (wieder in Philosophismus und Christentum) mit Bezug auf „die von Hegel aufgebrachte Ansicht, wonach eine neue Philosophie immer die vorhergegangenen Philosophien als aufgehobene Elemente in sich enthalten soll": „Eine kaum halbwahre Behauptung, und die jedenfalls bei den genuinen Philosophen am allerwenigsten zutrifft. Diese gingen nicht darauf aus, vorgefundene Lehrmeinungen zu vereinigen, sondern sie hatten ein großes reales Problem ins Auge gefaßt, welches sie lösen wollten" (23).

[2] Im Jahre 1804 schreibt Schelling über die Voraussetzung seines absoluten Idealismus: „Wir setzen vorerst überall nichts voraus als das Eine, ohne welches alles Folgende unbegriffen bleiben muß, die intellektuelle Anschauung. Wir setzen so gewiß, als in ihr keine Verschiedenheit und keine

Jacobi, der „richtig gesagt habe, die Philosophie solle «Dasein enthüllen»" (XI).

Hegel selbst wird durchaus noch nicht aufgegeben, von ihm entnimmt Frantz den Gottesbegriff. „Gott ist zu erkennen als seinen eigenen Begriff denkend, — das absolute Denken, welches sich denkt" (1). Nur von den „Hegelianern" hält Frantz, wie gesagt, nichts, „die meisten" sind „ganz unleugbare Strohköpfe". „Über Hegel ist noch wenig Treffendes gesagt, und insbesondere über seine Stellung zu den vorangegangenen Systemen und sein notwendiges Hervorgehen aus denselben ist noch das erste gescheite Wort zu erwarten. Tadeln ist leicht und viel leichter als das Verstehen. Wenn aber das Ungenügende seiner Lehren allgemach heraustritt, so ist zunächst zu bedenken, daß die vorangegangenen Systeme ebensowenig befriedigten, und noch mehr, daß durch das Bewußtsein eines ungestillten Bedürfnisses noch keine Einsicht gewonnen ist" (6). Hegels „ganze Philosophie ist als Metaphysik anzusehen. Dieser Metaphysik liegt aber der Gedanke des Idealismus zum Grunde, daß, was für die Vernunft ist, wesentlich selbst vernünftig ist, und nicht zwar insofern es gedacht wird, sondern insofern es für sich selbst ist — die objektive Vernunft. Wird dafür auch Denken gesagt, so ist es ein solches, welches selbst die Identität seiner und des Seins ist" (4).

Frantz nennt das seinen „transzendentalen Standpunkt", wenn er so begriffliche Erkenntnis und unmittelbare Intuition durcheinandermengt: „Vernunft und intellektuelle Anschauung bilden den philosophischen Geist"[1] (121).

Der absolute Idealismus soll eine Synthesis von Fichteschem

Mannigfaltigkeit sein kann, so gewiß voraus, daß jeder, soll er das in ihr Erkannte aussprechen, es nur als reine Absolutheit, ohne alle weitere Bestimmung aussprechen könne." („Philosophie und Religion." Sämtl. Werke, 1. Reihe, Bd. VI, S. 29.)

[1] Vergl. unten S. 41 f.

Idealismus und Spinozismus sein, denn „Fichte hat gerade das, was Spinoza nicht hat; und Fichte und Spinoza sind die beiden Pole der Philosophie; wir müssen streben den Indifferenzpunkt zu gewinnen“ (314).

Dieser Indifferenzpunkt, den die Frantzsche Philosophie erstrebt, ist der Standpunkt der Schellingschen absoluten Identitätsphilosophie. Die unten folgenden Inhaltswiedergaben werden das noch deutlicher erkennen lassen.[1]

Auch darin zeigt sich Schellings Einfluß, daß Frantz die Philosophie ihrem Inhalte nach als identisch mit der Religion erklärt. Er greift dabei auf die Mystik Jakob Böhmes zurück, deren Grundgedanke, von der Entwicklung des göttlichens Wesens durch die von ihm abfallende Welt hindurch, die Theosophie Baaders und Schellings neu belebt hatte.[2]

Von dem „Abfall“ allerdings will Frantz insofern nichts wissen, als er sagt, Abfall sei gleich Zufall oder Willkür, und beides könne die Philosophie nicht dulden. Das Grundproblem der Frantzschen Philosophie lautet: wie geht „das Unendliche aus dem Ewigen“ hervor? Damit meint Frantz wohl: wie entwickelt sich das Universum aus dem Weltgrunde? Er beantwortet diese Frage, indem er eine „zeitliche Schöpfung durch den Logos“ annimmt[3]: „Mit Fichte ist die erste Möglichkeit gegeben, das notwendige Erscheinen des Unendlichen aus dem Wesen des Bewußtseins abzuleiten; und glauben wir seinen Anfang vollendet zu haben durch die Erkenntnis des Logos, als des wahren und wirklichen Sohnes Gottes, durch welchen alle Dinge gemacht sind. Hiermit ist einerseits die Sinnenwelt als notwendig anerkannt, und andrerseits dem Idealismus sein absolutes Recht geworden, daß alles, was ist, nur um des Geistes willen und aus dem Willen selber hervorgegangen ist“ (68).

---

[1] Vergl. unten S. 45 f. — [2] Siehe Windelband, a. a. O. II, S. 349 f.
[3] Vergl. oben S. 7 und unten S. 44.

Frantz identifiziert also, wie Schelling[1], die Entwicklung der Welt mit derjenigen der Gottheit. Noch näher als zu Schelling scheint die Parallele zu Friedrich Schlegel zu liegen, worauf wir noch zurückkommen müssen.[2]

Wir haben es bei den Grundzügen mit einer zu sonderbaren und verworrenen Darstellung zu tun, als daß man eine zusammenhängende Wiedergabe der Spekulationen geben könnte. Hervorzuheben ist noch, daß Frantz, der auch eine Vereinigung von christlichem Theismus und Pantheismus[3] herbeiführen will, um dieses zu erreichen, schließlich seine Zuflucht zur Mystik nimmt: „Das Sein des Menschen, das sich in der Freiheit für sich setzen soll, ist das Sein Gottes außer Gott, und dieses wiederum nichts anderes, als der Wille Gottes offenbar zu sein. Welcher Wille sich zum Sein aufhebt, aus diesem Sein aber als das Ich wiederum hervorbricht, das Sein als solches von sich unterscheidend als seinen Leib, welcher, insofern er in sich ist, die Seele ist. Indem nun der Mensch sein Sein setzt, setzt er nicht das Sein Gottes (denn Gott ist an und für sich selbst), sondern das Offenbarsein Gottes; und die vollendete Freiheit ist daher gar nichts anderes als die Liebe Gottes. Aber sie ist ebenso die Liebe des Menschen zu sich selbst, — denn er setzt ja sein Sein" (301 f.). Offenbar schwebt Frantz hierbei auch das Prinzip des amor intellectualis dei des Spinoza vor, „der ja überhaupt die innigste Verwandtschaft mit der Mystik hat" (312). Was Frantz bei Spinoza im Sinne des wahren und wirklichen absoluten Idealismus vermißt, ist das, daß Spinoza „weder zeigt, wie der Geist in den Zustand der Zeitlichkeit tritt,

[1] Siehe Windelband, a. a. O. II, S. 368.

[2] Siehe unten S. 33 f.

[3] „Fordert die Philosophie Pantheismus, — ihr werdet sie nicht zum Schweigen bringen, wenn ihr nicht ein pantheistisches Moment in die Religion selbst aufnehmt" (20).

noch wie er ihn verläßt. Spinoza spricht von der erscheinenden Welt, ohne daß man erfährt, woher und wohin. Und diese Schwierigkeit ist nur durch die Weltreflexion zu heben, welche aber wiederum den Logos erforderte, den Spinoza nicht hat, — Spinoza ist eben ein Jude" (313).

In seinem überschwenglichen Eifer, allen Rationalismus auszurotten, läßt sich Frantz nun zu allerlei Wunderlichkeiten hinreißen, die zum mindesten „mystisch" genannt werden müssen. Die übernatürlichen Wunder, der Teufel und die Hölle spielen eine wichtige Rolle in seinen naturphilosophischen und theosophischen Spekulationen. Der Verkehr der Geister der Abgeschiedenen mit den Lebenden, den sich „das Volk sinnlich vorstellt", besteht tatsächlich, nur muß man sich diese „Verbindung" „transzendental" denken, d. h. „durch die Seele vermittelt" (230).[1] Das Kopernikanische System wird angezweifelt; „der sogenannte mathematisch-mechanische Beweis" für die Bewegung der Erde um die Sonne ist „ein ganz offenbares Blendwerk, da er, zunächst auf unbewiesenen Voraussetzungen beruhend, ohne weitere willkürliche Bestimmungen, nicht einmal das zu beweisende herausbringt; indem ja zunächst nur folgt, daß die Bahn der Planeten Kegelschnitte überhaupt sind, nicht aber Ellipsen" (96). Die Frantzsche Verbesserung der alten Theorie geht folgenden Gedankengang: „Eine Bewegung der Erde überhaupt ist auch mit unserer Weltanschauung sehr wohl vereinbar. Denn die Erde ist freilich ursprünglich der absolute Mittelpunkt des Universums gewesen, und die Natur hat sich aus einem Mittel-

[1] Man sieht, wohin Frantz, der keine „besondere Schulsprache" (193) für die Philosophie gelten lassen will, mit der „Himmelsgabe" der Phantasie (189) gelangt. Die „von transzendentalen Prinzipien geleitete" Philosophie (196) „findet sonst unbekannte Zusammenhänge auf"; und die Spekulation führt „nicht bloß der Form nach, sondern auch dem Inhalte nach allerdings über das unmittelbare Wissen hinaus. Aber bei alle diesem ist der Glaube schlechthin Voraussetzung" (184).

punkt heraus zu einem in sich beschlossenen und harmonischen Ganzen gebildet. Diese Harmonie ist aber durch den Menschen gestört, der, als er aus der Einheit mit Gott heraustrat, damit auch die Ordnung der Natur zerriß; und durch die Sünde des Menschen ist die Erde aus ihrer zentralen Stellung herausgetreten. So mag sie sich nun allerdings um die Sonne bewegen, noch vielmehr aber muß sich diese um sie bewegen. Denn sie ist dabei dennoch der Mittelpunkt der Kraft geblieben, und es ist schlechthin gar nicht zu denken, daß die Sonne und die Planeten Körper seien wie die Erde. Noch weniger aber sind dies die Fixsterne ..." (98 f.). Die katholische Kirche hat dann auch „ganz mit Recht die neue Himmelstheorie verworfen, wenn man auch ihr Verfahren dabei tadeln muß" (104).

Wir fragen uns erstaunt, wie der junge Frantz, der seiner Universitätsbildung nach Naturwissenschaftler und Mathematiker war[1], zu derartigen Phantasien kommen konnte; — hier ist die Antwort darauf: „Die Philosophanten[2] werden hier das Maul nicht weit genug aufreißen können, um über Mystizismus zu schreien. Und was tun wir denn? Wir geben dem Menschen die Ehre und die Macht, daß an seine Tat das Geschick des Universums geknüpft ist. So tun wir weiter nichts, als Ernst

[1] In seiner Philosophie der Mathematik hatte Frantz eine Kritik der Hegelschen Deduktion der Kepplerschen Gesetze gegeben und war dabei zu dem Schlusse gekommen, daß gerade durch seine (Frantz') „Absonderung des Irrtümlichen" von Hegels Ausführungen, diese „an Wahrheit und Bedeutung" gewönnen (41); er meinte Newtons Theorie der mechanischen Erklärung der Planetenbewegung lasse sich mit Hegels naturphilosophischen Deduktionen „nach ihrem wahren Momente" (44) vereinigen, obgleich bekanntlich Hegel zeit seines Lebens die Newtonsche Astronomie bekämpft hatte; dagegen sei Schellings Potenzenformalismus eine „einfache Taschenspielerei" (43), und seine ganze Naturphilosophie sei „unphilosophisch, phantastisch", nur „geistreiche Betrachtungsweise" und als solche „für die Philosophie ungenügend" (52).

[2] Wenn Frantz „die Inhalts- und Haltungslosigkeit des Treibens der Philosophanten hinlänglich nachweist", hat er „allermeist Straußische Behauptungen im Auge" (281).

machen mit der Absolutheit des Selbstbewußtseins, womit jene nur prahlen, indem sie darunter nichts anderes verstehen, als in einer Wahlversammlung eine Stimme abzugeben und darauf los zu reden und zu schreiben, was herauskommen mag, dabei sagend: wir glauben nicht, wir lassen keine Autorität gelten. In solcher ganz nur formellen Betätigung, und in der reinen Verneinung, etwas so Geringes, daß es sich wahrhaftig darum nicht der Mühe lohnt ein Mensch zu sein, soll das Selbstbewußtsein seine Absolutheit beweisen. Um so ein Selbstbewußtsein[1] kümmert sich keine Katze" (98).

Diese und einige noch folgende Proben werden genügen, um eine Vorstellung zu geben von der leidenschaftlichen Phantasie, mit der Frantz bei seinen Spekulationen zu Werke geht. Er ist vielseitig und nicht selten wirklich tief[2], aber doch unklar. Wir

[1] Ähnliche an die Fichtesche Ichtätigkeit anknüpfende mystische Spekulationen finden wir bei Karl Fortlage (1806—81). Fortlage sah in der Verschmelzung der Fichteschen Wissenschaftslehre mit der Mystik Hardenbergs die höchste philosophische Synthese und lehrte einen „transzendentalen Pantheismus", in dem das „absolute Ich" der höchste denkbare Begriff war: „es überragt die Raum- und Zeitwelt, die Natur und die Weltgeschichte". (Siehe Moritz Brasch, Karl Fortlage, Ein philosophisches Charakterbild. In „Unsere Zeit", Jahrg. 1883, S. 730—756.)

[2] Namentlich über die Kunst (168 f.) finden wir schöne Bemerkungen, in denen wir den Geist Schellings wiedererkennen, und durch die wir an die der Schellingschen so nah verwandte Ästhetik Schopenhauers erinnert werden, z. B.: „Alle Kunst ist auf ein Jenseits gerichtet, das sie im Elemente des Diesseits darzustellen sucht, ist ein Empfängnis der Sehnsucht nach dem Schauen des Unsichtbaren und wird aus dem Glauben geboren, in dem sie auch allein empfunden werden kann. Ohne Jenseits und ohne Glauben keine Kunst" (168). — In der Kunst ist es dem Menschen vergönnt „durch eine Erhebung über sein bloßes Sein einen Abglanz der göttlichen Herrlichkeit zu genießen, und worin er nicht unmittelbar die Bejahung seiner selbst hat, sondern erst nach Aufhebung der Selbstheit" (170). — In dem „wahren Tonwerk" ist „an und für sich die Zeitlichkeit aufgehoben, und es ist ewig, wie es ein Abbild des Ewigen selbst ist" (171). — „Wollt ihr nun das Ewige erkennen in der Weise des Erkennens, so haltet euch an die Philosophie, wollt ihr es aber als

werden diese „Lehre", von der Frantz selber bemerkt, daß sie „paradox und schwämerisch erscheinen werde" (III), als Ganzes nach heutigen Begriffen, nicht als wissenschaftliche Philosophie anerkennen. Ihr Autor aber ist damals anderer Meinung.

Zwar gibt er zu, daß sein erster Versuch, die wahre Philosophie darzustellen, „notwendig mangelhaft sein und mancherlei Irrtümer enthalten müsse", aber er ist felsenfest überzeugt, daß „diese Methode der Philosophie die wahre ist und bleiben wird, solange Menschen philosophieren werden ... Die jetzt herrschende Philosophie ist damit gestürzt, und es beginnt eine neue Richtung der Philosophie überhaupt" (X). „Die Philosophie unserer Zeit hat ein höheres Ziel als die Erkenntnis als solche, sie soll die Menschheit erlösen" (VII).

Ihre „Methode" nun ist die „wahrhaft genetische Darstellung", in der der dialektische Prozeß Hegels zur „Handlung" wird. „Diese Philosophie hebt an mit Gott, aus dem sie alles entwickelt, und zu dem sie alles zurückführt. Sie trachtet danach, das Leben als solches darzustellen, und so betrachtet sie alle Dinge in ihrer eigenen Entstehung ... Sie hat zu erkennen: zunächst Gott in seiner ewigen Selbstgeburt und seine ewige Offenbarung in der ewigen Menschheit; sodann die Entstehung der himmlischen Natur und der in die Zeitlichkeit ge-

unmittelbar anschauen, so wendet euch an die Kunst" (172). — Was der gemeine Verstand „für real hält, die Sinnenwelt als solche, das ist in der Tat und Wahrheit ein bloßer Schein, und was die Kunst erscheinen läßt, das ist vielmehr die allein wahrhaft seiende Welt" (173). — „... so viel auch über Kunst geredet wird, so muß es doch letzlich immer zu dem Geständnisse kommen, daß ursprüngliches Genie für alle künstlerischen Hervorbringungen wesentlich und eigentlich wohl die Hauptsache sei. Lassen sie" (die Philosophanten, die behaupten, das Philosophieren sei eine reine Verstandeshandlung) „dies aber für die Kunst am Ende auch gelten, so wollen sie sich dafür an der Philosophie entschädigen, deren sie schlechterdings fähig sein müssen; und man denke, die Philosophie steht ja noch über der Kunst! Es entgeht ihnen aber, daß es wohl noch weniger Philosophen gibt als Künstler" (191).

borenen Menschheit ... In dem, was diese Philosophie entwickelt, bist du selbst ein lebendiges Glied, ihr Prozeß geht durch dich selbst hindurch ... Du sollst dich selbst gewinnen und dich selbst finden in der Menschheit und die Menschheit in dir. Der absolute Idealismus ist eine Philosophie des Lebens ..." (IX f.).

Dieser Ausdruck „Philosophie des Lebens" führt uns wieder auf Friedrich Schlegel, der seine spätere Lehre als „Spiritualismus" oder „Philosophie des Lebens" bezeichnet hatte.[1]

Für einen Vergleich zwischen Frantz und Schlegel kommen hauptsächlich, neben Schlegels Dresdener Vorlesungen aus den Jahren 1804—1806[2], seine Wiener Vorlesungen über die Philosophie des Lebens vom Jahre 1827[3] und die ein Jahr später gehaltenen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte[4] in Betracht. Ob Frantz diese damals gekannt hat, ist insofern ungewiß, als er in den Grundzügen und in den spekulativen Studien Schlegel mit Namen niemals erwähnt. Eine direkte Beeinflussung durch Schlegel ist daher schon deshalb bei Frantz nicht mit Sicherheit anzunehmen. Eine interessante Parallele aber liegt vor; und auf die wollen wir in einigen Punkten hinweisen.[5] —

[1] Siehe Fr. Schlegels sämtl. Werke, Bd. XII, S. 71.

[2] Herausgegeben von C. J. H. Windischmann, Bonn 1846, als Supplemente zu den sämtl. Werken.

[3] 1828 zum ersten Male gedruckt. In den sämtl. Werken, zweite Originalausgabe, Wien 1846, Bd. XII.

[4] 1829 zuerst im Druck erschienen. In den S. W. W., Bd. XIII—XIV.

[5] „Der erste Zwiespalt, welchen ich mich aus dem Wege zu räumen bemühte, war der zwischen der Philosophie selbst und dem Leben. Wenn aber nicht das abstrakte Denken und die dialektische Vernunft der Mittelpunkt des Bewußtseins ist, sondern die denkende und die liebende Seele; so fällt die eingebildete Scheidewand zwischen der Philosophie und dem Leben von selbst weg," sagt Schlegel (S. W. W., Bd. XII, S. 112 f.). Die Wissenschaft soll zur Anerkennung des lebendigen Gottes und zu einer Philosophie der Offenbarung führen.

Wenn wir von einer Wiedergabe des übrigen Inhaltes der Grundzüge nun absehen, da uns diese Dinge noch einmal bei der Besprechung der spekulativen Studien beschäftigen

---

Dieselbe Aufgabe hat nach Frantz der absolute Idealismus, für dessen Resultat aber auch dasselbe gilt, was E. Zeller über den eigentlichen Wert von Schlegels späterer Philosophie in einem zusammenfassenden Urteil sagt: „... was wir wirklich bei ihm finden, ist ... eine unklare Verbindung von subjektivem Idealismus und Pantheismus, christlichem Theismus und theosophischer Mystik" (Gesch. d. deutsch. Phil. seit Leibniz, S. 709 f.).

Schlegel und Frantz verwenden beide in ihrer „genetischen" Darstellung als Schema der methodischen Entwicklung die Triplizität und stimmen ferner ziemlich genau überein in der charakteristischen Art, wie sie das Seinsprinzip zu fassen suchen:

Das Hauptproblem aller Philosophie ist bei Schlegel das Verhältnis des Unendlichen und Endlichen. Er „entfernt aus dem Gegensatze des Endlichen und Unendlichen den Begriff des ewigen, unveränderlichen, beharrlichen Seins und setzt an dessen Stelle den entgegengesetzten Begriff des ewigen Lebens und Werdens" (S. W. W., Supplement I, S. 111), d. h. nach Erdmann (Grundr. d. Gesch. d. Phil., 4. Aufl., II, S. 479): Schlegel nimmt, indem er beide, das Unendliche und das Endliche als Werden faßt, „eine werdende Gottheit, ein unendliches Welt-Ich" an. „Als Teile dieses Ur-Ich finden wir uns."

Und nun Frantz: Er faßt, wie wir hörten, „die Hauptaufgabe aller Philosophie" etwas anders auf: „Nicht wie aus dem Unendlichen das Endliche, sondern wie aus dem Ewigen das Unendliche entstehe" (67). In der Hauptsache aber will er damit ja auch nur „sich über das schlechthinnige Sein", die Substanz des Spinoza, erheben „zur Anschauung des Universums als eines Lebens"; um „das All als Schöpfung und Leben des Geistes" zu begreifen (9). Das Ich „gelangt aus sich selbst zur Anerkennung eines Absoluten und endlich des wahrhaften Gottes, und seiner eigenen göttlichen Bestimmung" (217).

Schlegel und Frantz erblicken in der Theosophie die höchste Philosophie. Auch für Schlegel ist die Philosophie „keine bloße Vernunftwissenschaft" (S. W. W., XII, S. 208); sondern„ nebst der Philosophie ist überhaupt alle höhere Erkenntnis eine innere Erfahrungswissenschaft" (S. W. W., XII, S. 74). Es gibt keinen Zwiespielt zwischen Vernunft und Wissen.

Frantz hatte, in einer ausführlichen „Anmerkung über die Wunder", den Zweifel an der Möglichkeit derselben als hinfällig zu erweisen versucht und „mit dürren Worten" erklärt, daß es „ewige Naturgesetze gar nicht gibt" (285), „denn die Natur, statt ein System von Gesetzen, ist vielmehr ein sich entwickelndes

werden — in denen, wie dort Frantz selber gesteht, „vieles Ungehörige ausgeschaltet ist, und die Konstruktion schon einen reineren und strengeren Charakter erhalten hat“ (II, S. 88 f.) —, so können wir doch die in den Grundzügen eingestreuten Bemerkungen über politische Fragen nicht übergehen. Sie zeigen eine auffallende Übereinstimmung mit den später entwickelten politischen Anschauungen Frantz' und lassen erkennen, wie diese ursprünglich in seiner metaphysischen Überzeugung wurzeln:

„Als der Kern der ganzen Geschichte muß die religiöse Entwicklung erkannt werden ... So müssen wir nun den Gang der Geschichte aus den Bestimmungen der Religion a priori konstruieren“ (214, 215).

Wie Fichte lehrt, leben wir in einem Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit. „In der Verzweiflung dieser Lehre wird die Zukunft geboren“ werden, in der die Menschheit erst „die wahre inhaltsvolle Freiheit“ erlangen wird und „sich heiligen“ wird „zur Wiedervereinigung mit Gott“ (214).

Die Reformation ist die letzte Epoche des Mittelalters, „mit ihr bildete sich ein neues römisches Reich, ein Reich der Sünde, d. i. die moderne Politik und Zivilisation unter der Anführung Frankreichs. Die Religion wird zerstört, die Philosophie endigt mit der absoluten Gottlosigkeit: die Revolution. Die positive Seite aber erscheint im deutschen Idealismus“ (217).

Fichtes Wissenschaftslehre hat das Mittelalter beschlossen. Der deutsche Idealismus hat die Aufgabe, eine neue Periode der Weltgeschichte zu begründen. Das Nächste ist die Entwicklung der Philosophie selbst, d. h. „daß sie nur überhaupt erst

Leben“ (291). Da nach Schlegel „der erste Ring aller Gesetze in einer absoluten göttlichen Willkür zu suchen ist“ (S. W. W., Supplement II, S. 122), so gibt es auch für ihn streng genommen keine Naturgesetze, und die Wunder sind als Ausnahmen „über“ die Natur wohl annehmbar. Die biblische Erzählung vom Stillstand der Erde z. B. nehmen Schlegel (S. W. W., XII, S. 96 f.) und Frantz (103) gläubig hin.

als absoluter Idealismus, als die Gotteswissenschaft begriffen werde." Die dritte Periode der Menschengeschichte wird „das Christentum bestätigen und die Erlösung vollenden" (217); oder, wie es im Vorwort heißt, „die Ethik muß sich zur Politik erweitern". „Es ist eine Periode der Weltgeschichte abgelaufen, und tausend Stimmen sprechen die Ahnung einer neuen Zeit aus, — einer bessern schönern Zukunft, die uns kommen wird, und die uns kommen muß, so gewiß als das Menschengeschlecht nicht bestimmt sein kann, sich in Fäulnis und Moder aufzulösen" (VII).

Die Germanen, besonders das idealistische deutsche Volk, werden die Träger der zukünftigen Entwicklung sein. „Die Wiedererhebung Deutschlands wird die Erlösung der Welt sein, wie hingegen sein Untergang der Untergang der Welt wäre" (VIII). —

Das ist also die Frantzsche Geschichtsphilosophie in ihrer ersten Gestalt. Wie Frantz hervorhebt, haben seine geschichtsphilosophischen Spekulationen noch „keine Klarheit und keinen Zusammenhang gewonnen" (284); wir erkennen aber bereits die innige Verwandtschaft der Frantzschen Anschauungen mit den romantischen.

Einige Gedanken aus der romantischen Politik, die an Frantzsche Ideen erinnern, wollen wir daher gleich an dieser Stelle hervorheben. Dieser Überblick wird uns das historische Verständnis für den idealisierenden Zug der ganzen Frantzschen Politik erleichtern.

In seinen Berliner Vorlesungen hatte Wilhelm Schlegel im Jahre 1804 ausgeführt, daß es darauf ankomme, in Deutschland „einen kosmopolitischen Mittelpunkt für den menschlichen Geist zu stiften".[1]

„Jenes einheitliche mittelalterliche Europa, welches Novalis vom religiös-kulturgeschichtlichen Gesichtspunkt aus verherrlicht",

[1] Siehe R. Haym, Die romantische Schule, S. 765 f.

sagt hierzu Haym[1], „bildet auch für Schlegel die Grundlage seiner literargeschichtlichen Charakteristik.“ In seinem weltbürgerlichen Patriotismus hofft Wilhelm Schlegel, daß Deutschland die Bestimmung vorbehalten ist, „das erloschene Gefühl der Einheit Europas dereinst wiederzuerwecken, wenn eine egoistische Politik ihre Rolle ausgespielt haben wird“.[2]

In seiner späteren „Philosophie der Geschichte“ betrachtet Friedrich Schlegel als „die zweifache Aufgabe der wahren und vollkommenen religiösen Wiederherstellung“ für das 19. Jahrhundert, „die weitere Entwicklung des christlichen Staates und der katholischen Staatsgrundsätze auf der einen Seite, im Gegensatze gegen den bisher so ausschließend herrschenden revolutionären Zeitgeist und das antichristliche Staatsprinzip; und die christliche Philosophie des allgemeinen religiösen oder katholischen Wissens auf der andern Seite“.[3] Er fügt ausdrücklich hinzu, daß das zur Hälfte protestantische Deutschland zur Schaffung dieser „Grundlage der katholischen Staatsgrundsätze für die politische Zukunft von Europa ... vorzüglich und mehr als jedes andere mitwirken werde“.[3]

Friedrich Schlegels Begeisterung für den Katholizismus ist bekannt genug. Wir finden die Vorliebe für einen idealisierten Katholizismus auch bei anderen Romantikern und bei Schelling, unter dessen meist unmittelbarer Einwirkung ja die Romantiker überhaupt stehen. Eine katholisierende Neigung kann nun auch bei Frantz nicht geleugnet werden.[4] Vor einer übertriebenen

---

[1] A. a. O., S. 804. — [2] Haym, a. a. O., S. 807.

[3] Friedrich von Schlegels S. W. W., XIV, S. 245 f.

[4] Aus den Grundzügen sei noch die Stelle angeführt, wo Frantz folgendes sagt: „... wenn sie“ (die absolute Wissenschaft, die Philosophie) „als die Bewahrerin und Pflegerin des Glaubens allerdings gegenüber der Beweglichkeit subjektiver Einsicht einen festern Halt bedarf, so kann sie diesen nur finden in einer Kirche, die sich selbst als das Organ des Heiligen Geistes anschaut, welches sie auch in Wahrheit kann, wenn sie in sich hegt, was in der Zeit von

Verherrlichung und Überschätzung des Katholizismus hütete sich Frantz, der Sohn eines protestantischen Pfarrers, schließlich aber doch. Gerade an seinem Urteil über den Protestantismus können wir beispielsweise verfolgen, wie allgemein sein historisches Urteil mit den Jahren nüchterner und unbefangener wird. Sein Ideal ist allerdings nie der Protestantismus, sondern die überkonfessionelle Kirche.

Das war ja auch der Wunsch von Novalis, der in der Überzeugung, daß nur die Religion Europa wieder aufrichten könne, die Versöhnung der streitenden Kirchen herbeisehnte.[1]

Die „halb rationalistischen halb poetischen" Ansichten, die Novalis über das Wesen des Staates und über einige der allgemeinsten politischen Prinzipienfragen geäußert hat[2], sind besonders beachtenswert; denn „alle Hauptgesichtspunkte der späteren restaurativ-romantischen Staatstheorie sind in diesen Hardenbergschen Aphorismen ... bereits niedergelegt, nur daß sie frei von aller tendenziösen Härte, von allem Parteigeist und allem Obskurantismus auftreten".[3]

Für Novalis ist ein sittliches Zusammenleben der Menschen nur im Staate denkbar. Er verherrlicht den preußischen Staat und poetisiert die monarchischen Einrichtungen; während sein Gefühl und seine Phantasie von den abstrakten Anschauungen der modern konstitutionellen Staatstheorie abgestoßen wird.

---

künstlerischem und spekulativem Geist lebt. Solche Kirche hat dem Volke gegenüber als eine Autorität den Kultus anzuordnen und das Dogma festzustellen und auszubilden, wobei sie überhaupt irren gar nicht kann" (279).

[1] In den Fragmenten, Novalis Schriften, herausgeg. von Tieck, 3. Aufl., II, S. 105 f.

Schon in den Grundzügen nennt Frantz die Kirche „das transzendentale Gemeinbewußtsein, wie es sich in der Erscheinung darstellt" — und bemerkt dazu kurz: „Deutschland hat die Kirche zerstört, Deutschland muß auch wieder eine Kirche herstellen" (284). Damit ist die Forderung der Kirchenförderation bereits aufgestellt.

[2] S. darüber Haym, a. a. O., S. 341 f. — [3] Ebenda, S. 344.

Eine ähnliche poetische Begeisterung für das Deutschtum und unklare Vorstellung von der Zukunft Deutschlands, in dem sich das reinste und edelste Menschentum verkörpern soll, gibt dem politischen Denken des jungen Frantz seine Richtung. Auch Frantz fühlt sich abgestoßen vom Konstitutionalismus und idealisiert, wie wir sehen werden, die preußische Monarchie.

Noch mehr als die Philosophie der Romantiker ist der unmittelbare Einfluß von Fichtes Ethik bestimmend für Frantz. Es ist als ob etwas von dem Erziehungsdrang, der die Gemütsart und die Lehre Fichtes erfüllt[1], auch in Frantz steckt. Die „Wiederherstellung" Deutschlands bedeutet auch für Frantz die Wiedergeburt des deutschen Volkes, die sittliche Steigerung der Welt.

Wir werden es immer wieder sehen, wie sein preußischer Patriotismus sich begeistert an der geschichtlichen Erinnerung der Befreiungskriege und der ihnen vorangehenden Jahre der Not und eisernen Anspannng aller Kräfte; da Fichte den deutschen Volksgeist wachrief zu einer Erziehung der Nation zu neuem Leben und den Stolz des niedergeworfenen Landes wieder aufrichtete, indem er es aufforderte, seiner weltgeschichtlichen Aufgabe eingedenk, der geistige Führer der Völker der Erde zu sein.

Frantz erwartet den „Umschwung aller Dinge" vom deutschen Idealismus, wie Comte[2] von der „positiven" Philosophie die Verbesserung der sozialen Verhältnisse und die Vervollkommnung der Menschheit erwartet.

Der von ihm selbst gestellten Forderung einer von idealen Prinzipien geleiteten Politik widerspricht aber Frantz schon in den Grundzügen in dem konkreten Fall, wo er auf den Konstitutionalismus und die Hegelsche Staatslehre zu sprechen kommt: „Wie unsicher die Leitung der Idee sei — da denn alles mehr

[1] Siehe Kuno Fischer, Fichte, Gesch. d. n. Phil., Jub.-Ausg., Bd. 6, S. 125 f.

[2] Wir werden im dritten Kapitel die Beziehungen Frantz' zum Positivismus näher behandeln.

oder weniger künstlich abgeleitet oder empirisch aufgenommen werden muß —, zeigt sich bei Steffens sowohl als bei Hegel darin, daß sie sich zu dem unseligen Zweikammersystem verirren“ (133). In einer Anmerkung zu diesem Satz führt Frantz dann noch folgendes aus:

„Man wende uns nicht ein, daß dieses Zweikammersystem sich doch in England durchaus kräftig beweise, trotz aller seiner Mängel. England ist eben ein besonderes Land, und eines schickt sich nicht für alle. Es gibt nur noch ein Land, welches England in dieser Hinsicht entspricht, und dieses ist Ungarn, dessen Verfassung sich trotz der schreiendsten Mißbräuche dennoch wirksam zeigt. Mit allgemeinen Begriffen ist in der Geisteswissenschaft nichts auszurichten; die Verfassung aber eines besonderen Landes zum allgemeinen Muster zu machen, ist wenigstens ebenso schlecht als das Deduzieren aus allgemeinen Begriffen. Eine wahre Politik muß sich nicht das Abstraktum eines Staates überhaupt bilden, sie muß die Möglichkeit bieten, einem jeden Volke und zu jeder Zeit die gemäße Verfassung anzuweisen, welches in einer dereinstigen Philosophie der Geschichte erstrebt werden wird; und wenn sie dies auch nur für ein Volk nicht vermag, so vermag sie es für gar keines! Denn die Menschheit bildet einen Organismus, an dem man kein Glied erkennen kann, wenn man nicht das Ganze kennt. Es gibt aber ein Volk, welches in der Besonderheit zugleich das Absolute darstellt, und dessen Verfassung, wenn sie einmal vollendet sein wird, allerdings die Idee des Staates schlechthin ausdrücken muß, dieses Volk sind die Germanen.“

Diese beiläufigen Bemerkungen enthalten in nuce die ganze spätere Politik Frantz'; und der darin liegende, bereits angedeutete, merkwürdige Widerspruch von Doktrinarismus und realpolitischer Einsicht wird uns gleichfalls immer wiederkehrend beschäftigen. —

Hatte Frantz geglaubt in den „Grundzügen“ „die ersten Elemente einer neuen Weltansicht“[1] dargestellt zu haben, so ging er nun auch sogleich daran, dieser eine positive Ausgestaltung zu geben in seinen „Speculativen Studien“, über deren Zweck er sich folgendermaßen äußert[1]:

„Die einzelnen Abhandlungen, welche in ihnen erscheinen, werden nur nebenbei kritisch und polemisch und wesentlich positive Entwicklung sein und sich allermeist mehr oder weniger über das Ganze erstrecken, indem sie dasselbe unter verschiedenen Gesichtspunkten auffassen ... Sollte es mir gelingen, mir durch meine Bestrebungen Freunde zu erwerben, welche das Werk selbsttätig fördern wollen, so würde ich es mir zur Ehre anrechnen, ihre Arbeiten, falls ihnen dieses genehm ist, den folgenden Heften einzureihen.“

Aus dem so geplanten Unternehmen zur Begründung einer neuen Philosophie, die jetzt nicht mehr „absoluter Idealismus“, sondern „Freiheitslehre“ heißt, gingen aber nur die zwei Frantzschen Schriften hervor: „Über die Freiheit“[2] (1843) und „Über den Atheismus mit besonderer Bezugnahme auf Ludwig Feuerbach“[2] (1844).

Die Darstellung in diesen beiden Heften ist erheblich klarer und verständlicher als in den „Grundzügen“. Der subjektive Idealismus Fichtes soll jetzt das Hauptfundament sein, auf dem die neue Freiheitslehre sich aufbaut. Der Gegensatz zum Rationalismus wird konsequenter durchgeführt: „Wie es dem Gärtner, der ein Unkraut ausreißt, begegnet, daß gegen sein Wissen und Willen einige Wurzeln im Boden bleiben, die dann hinter seinem Rücken wieder aufschießen, so sind mir in den ersten Paragraphen meiner «Grundzüge» noch einige Vernunftphrasen entfallen, wie namentlich: daß die Wirklichkeit aus der Vernunft ent-

[1] Spekulative Studien, 1. Heft: Über die Freiheit, Vorwort.

[2] Berlin, bei Wilhelm Hermes.

springe, welche natürlich auf dem Standpunkt einer Freiheitslehre keinen Sinn haben. Nunmehr aber bin ich sicher, die Vernunft ganz im Gehorsam zu halten, und erst seitdem habe ich das volle Gefühl und Bewußtsein der Freiheit." Dann heißt es, die Vernunft habe zu „vernehmen"; und damit verwendet Frantz wieder ein Aperçu Jacobis[1], wie er denn überhaupt das Etymologisieren gern zu allerhand Deutungen benutzt. Während sich aber bei Jacobi der Glaube an das Übersinnliche auf das Gefühl stützt und die Wissenschaft für unfähig erklärt wird, die Objekte des Glaubens zu beweisen, erkennt Frantz diesen Kantischen Dualismus von Glauben und Wissen nicht an, weil er seiner Phantasie keine Schranken setzen will: „Das sich entwickelnde Leben", so fährt er fort, „und letzlich die Freiheit ist sich selbst das Gesetz; die Vernunft soll die sich regenden Triebe belauschen, sie aussprechen und ihrer Entwicklung dienen, nie aber eine Regel vorschreiben wollen. Die bisherige Vernunft aber war die romanische raison (womit auch das Räsonieren zusammenhängt), eine in leeren und toten Allgemeinheiten herrschende Macht. Wird diese romanische Vernunft nun gefesselt, und zu ihrer wahren Bestimmung, das freie Leben zu vernehmen, zurückgeführt, so wird mit der freien Entwicklung auch das Germanentum wieder emporsteigen ... Da sich allmählich in der Welt der Trieb der Freiheit regt, die Vernunft aber gerade alle Freiheit unmöglich macht (wie sie denn bis diesen Tag der ärgste Tyrann des Menschengeschlechts gewesen ist), so werde ich sie nun bis in ihre äußersten Schlupfwinkel verfolgen und nicht eher ruhen, als bis ich sie gänzlich zum Schwinden gebracht."[2]

Die metaphysischen Spekulationen in dem ersten Heft „Über die Freiheit" gehen nun folgenden Gang:

---

[1] Siehe Windelband, a. a. O., II, S. 344 f.

[2] „Über die Freiheit", S. 18.

Wir gehen aus vom schlechthin Seienden, oder vom Ursein. Dieses ist die Einheit von Sein und Tätigkeit. Soll die menschliche Freiheit bestehen, so muß der Mensch der Schöpfer der Natur sein. Du mußt existieren durch deine eigene Tat, du mußt durch deinen eigenen Willen geboren sein: du mußt also vor deiner Geburt gewesen sein und vor der Welt.[1]

Der absolute Idealismus ist die Einheit seiner und des Realismus, daher Freiheitslehre. Sein erster Grundsatz lautet: es gibt kein Sein, welches nicht gesetzt würde, und es gibt kein Setzen, welches nicht Sein setzte. Du bist vollkommen frei, indem du deinem Gewissen folgst. Die Gesetze sind als notwendiges Übel beizubehalten, bis an ihre Stelle das Wissen treten wird.

„Was Hegel den Geist nennt, ist nichts als ein hohler Kategorienprozeß, aus dem man machen kann, was man will... Daher die ungeheure Haltungslosigkeit der Schule" (26 f.) in den Fragen der Religion und Politik. Die „praktischen Prinzipien" des Hegelschen Systems sind „Entselbstung und Menschenverachtung", wer seine Freiheit fühlt, „wer nur einigen Mut und Aufrichtigkeit und dazu Konsequenz hat ... muß sich entschieden davon lossagen" (29)!

Der Entdecker der Freiheit war Fichte.[2] Seine Lehre war

[1] Vgl. damit, was J. H. Fichte über seine „Grundprämisse", dem „Rückschluß vom Bewußtsein des Geistes auf das Realwesen des Geistes", sagt: „Wenn Kant ... erhärtet hatte, daß gewisse vorempirische, aller Sinnenerfahrung und allem Sinnendasein vorausgehende, beide erst möglich machende Urerkenntnisse, Urgefühle, Urstrebungen im menschlichen Bewußtsein vorhanden sind: so konnte hier die nächste Folgerung nicht ausbleiben, daß das Subjekt, der reale Träger eben dieses Bewußtseins, die Seele oder der Geist, vor allem seinem Bewußtsein nicht tabula rasa, nicht ein «bloß formales Vermögen des Vorstellens», sondern ein mit vorempirischen Grundlagen ausgestattetes Realwesen sei, welches in Wechselwirkung mit den andern Realen eben aus jenen übersinnlichen Grundanlagen her sich herausgestaltete in die «Sinnenwelt» (an ihr und aus ihr sich «verleibliche»), wie gleicherweise daraus sich erzeuge das Bewußtsein dieser Welt" („Vermischte Schriften", 1869, I, S. 26).

[2] Frantz spricht stets nur von dem älteren Fichte.

eine große Eroberung für die Menschheit, diese Eroberung muß vollendet werden durch die neue Freiheitslehre.

Fichte „erhob sich über die Erscheinung und erklärte sie, indem er sie entstehen ließ, aber er betrachtete nicht das Was, aus welchem die Erscheinung entsteht, indem es sich in Erscheinung setzt, das intelligible Ansich des Ich, welches allem Sichsetzen vorausgeht, und welches das Selbst ist. Ich ist actus purus, hätte er das Selbst erkannt, so hätte er ein Sein gehabt“ (31).

Von Reiff entlehnt Frantz „den Ausdruck für die Freiheit: Identität des Bestimmtseins und der Selbstbestimmung; wo aber bei Reiff das Bestimmtsein selbst kein Sein, sondern bloß aufgehobene Handlung ist“ (32).

Die Entwicklung dieses absoluten Selbst ist die Vereinigung der drei Hauptstufen der Philosophie: Platon, Spinoza, Fichte.

„Was Fichte vom Ich, das sagen wir von Gott aus“ (30). Gott gebiert sich selbst als absoluter Wille der Natur ein. Sowie sich nun der in die Natur geborene Wille erfaßt, scheidet sich die zweite Seite von der ersten, jedoch nicht durchaus: der eigene Wille erfaßt sich in eine Spitze, die sofort sich zurückwendend und das Ganze durchdringend in ihren göttlichen Ursprung einkehrt, während das sie Umgebende sich frei ausbreitet und emporschießt. Jene Spitze nun, die sich zur Wurzel zurückwendet, ist der Logos, das frei Emporschießende ist die Menschheit. Der Mensch, in der Urtat sich von Gott trennend, will in dieser Trennung nur sich selbst: Dies ist das radikale Böse.

An diese spekulative Erklärung der Gottesidee im Sinne des Dogmas vom Fleisch gewordenen Logos schließt sich dann eine spekulative Umdeutung des Dogmas von der Trinität, eine Kosmogonie usw. Naturgesetze und Kausalnexus reichen selbstverständlich wieder für diese übervernünftigen Erklärungen nicht aus, die haben „keine absolute Geltung in der Welt der Freiheit“.

Wie verhält sich nun diese „Freiheitslehre" zur Fichteschen Wissenschaftslehre, aus der sie hervorgehen soll?

Die Frantzsche Philosophie ist eine Irrationalisierung der Wissenschaftslehre. Aus der Erklärung der formalen Funktionen des reinen Verstandes, womit sich die Fichteschen Deduktionen begnügten, wird bei Frantz eine Konstruktion, für die es keine Grenze der Irrationalität mehr gibt. Bei Fichte geht die Natur aus dem Geist mit innerer Notwendigkeit hervor, bei Frantz wird dieses Verhältnis ein irrationales, phantastisches.

Wenn bei Frantz Wissenschaftslehre und Spinozismus sich verschmelzen, so hat das allerdings seine historische Voraussetzung in der durch Fichte selbst in seiner späteren Fassung der Wissenschaftslehre angebahnten Annäherung an Spinoza.[1] Auch für die Entwicklung der Wissenschaftslehre zu einer ästhetischen Weltanschauung findet sich bereits eine Andeutung bei Fichte[2].

Frantz bewegt sich auf den Wegen weiter, die er in den Grundzügen eingeschlagen hatte; sein Ziel — das werden wir aus dem zweiten Teil der spekulativen Studien noch deutlicher ersehen — ist die philosophische Begründung des Theismus; sein Wegweiser ist Schelling:

Bei Schelling war im „transzendentalen Idealismus" das ästhetische Moment zum bestimmenden der Weltauffassung ge-

[1] Nach Erdmann (Gesch. d. n. Phil., 3. Bd., 2. Abt., S. 25) läßt sich „leicht ... zeigen, daß Fichte durch das Hineinbringen des absoluten Seins in ein System, das sich zuerst so spröde dagegen verhalten hatte, sich solchen Systemen annähert, gegen die er am meisten polemisiert hatte ... Nicht nur dem Spinoza ... nähert sich Fichtes spätere Lehre an, sondern ebenso dem System, in welchem wir mit ihm eine (freilich verklärte) zweite Erscheinung des Spinozismus sehen: dem Identitätssystem."

[2] „Eine Andeutung" zur ästhetischen Weltanschauung „findet sich ... bei Fichte, wenn er der Kunst das Privilegium erteilt, die Kluft zwischen Spekulation und Leben zu füllen, indem sie den transzendentalen Standpunkt zum gemeinen mache und an die Stelle des Gehorsams gegen das Gesetz die Heiterkeit des Genusses stelle" (Erdmann, a. a. O., 3. Bd., 1. Abt., S. 688).

worden.[1] Im „absoluten Identitätssystem" hatte Schelling den deutschen Idealismus mit spinozistischen Prinzipien verschmolzen[2]; und in der „Freiheitslehre" hatte er die Frage nach der Erkenntnis des Absoluten durch die Vereinigung von Religion und Philosophie zu lösen versucht und damit die Bahn des Irrationalismus betreten.[3] —

Setzen wir jetzt die unterbrochene Inhaltswiedergabe der Frantzschen Spekulationen über die Freiheit fort:

Das Selbst kann sich nur setzen in einem andren. Der Inhalt der Freiheit ist, wie Bruno schon lehrte, Liebe. „Der Mensch lebt nur in der Menschheit; er muß ihre Leiden und Freuden zu den seinigen machen; nur der unfreie Schwächling beschränkt sich auf sich selbst, der freie Mann muß schlechthin nach außen wirken wollen" (75).

Damit kommt Frantz auf die Politik zu sprechen, d. h. er romantisiert den Staat und die monarchische Staatsverfassung:

Die Bedingung der Freiheit, ihr fortwährender, unendlicher Inhalt ist wechselseitige Befreiung durch wechselseitige Liebe. Der durch die Geburt bestimmte Volkskönig ist der Mittelpunkt aller Setzungen in seinem Volke; als solcher kann er selbst nur frei sein durch die Freiheit seines Volkes, und er ist unfrei, sobald er einen andren Willen als den des Volkes

[1] S. Windelband, Gesch. d. Phil., II, S. 273. — „Nur auf den Schwingen der Kunst", sagt Frantz in den spekulativen Studien über die Freiheit, „kann sich der Denker zum Ewigen erheben, da vor allem Erkennen durch unmittelbare Anschauung die Stimmung gewirkt sein muß" (34).

[2] S. Windelband, a. a. O., S. 240, 274 f. — Der absolute Idealismus oder die Freiheitslehre Frantz' ist schließlich doch nichts anderes als die Anschauung des Absoluten, das die Identität von Idealität und Realität ist — also dasselbe wie die Schellingsche Identitätsphilosophie. Vergl. oben S. 43 und Spekulative Studien, II, S. 2, wo der absolute Idealismus die Vereinigung von Idealismus und Realismus genannt wird.

[3] S. Windelband, a. a. O., II, S. 347 f.

hat, denn dann ist ihm das Volk eine Grenze; wie dagegen ein freies Volk, um seine Freiheit anzuschauen, durchaus einen König haben muß, aus dem ihm sein Wille bestätigt zurückfließt.

Die Verfassung entwickelt sich aus der mit der Entstehung des Volkes gegebenen Uranlage ganz von selbst. „Die wahre Verfassung eines Volkes ist daher nicht die vernünftige, sondern die es will" (83). Alle gesunden Bildungen des Lebens gehen von unten herauf, nicht von oben herab. „Eine Konstitution, durch den Willen des Herrschers oder nach allgemeinen Begriffen gemacht, ist eine und dieselbe Tyrannei" (83). Der Fehler der früheren philosophischen Staatslehren liegt darin, daß sie nicht den richtigen Begriff von der Freiheit und dem Willen hatten, als der Identität des Seins und der Setzung unter der Form der Setzung. Die Prinzipien der jetzigen Politik sind „viel zu flach, um die tieferen Lebensverhältnisse zu fassen, zumal ihr Katechismus die Staatsökonomie geworden ist" (85).

Den Schluß der Untersuchungen bilden ernste religiös-ästhetische Betrachtungen einer dichterischen Sehnsucht, wie sie öfter bei Frantz, aus der Tiefe seines deutschen Gemütes hervordrängend, den Schlußakkord zu seinen Gedankenentwicklungen abgeben[1]:

„Indem der Mensch sein Sein als das göttliche Sein setzt, ist er religiös, indem er es für sich setzt, künstlerisch und erkennend, indem er aber sich darin setzt, ist er der tätige Mensch als Glied der Familie und des Staates; er ist so das Gemüt,

[1] Man geht wohl nicht fehl, wenn man die nachfolgend angeführten Frantzschen Gedanken theoretisch auf die Hegelsche Lehre von der „absoluten Sittlichkeit" (siehe Kuno Fischer, Hegel, a. a. O., Bd. 8, 1. Teil, S. 278 f., 2. Teil, S. 1190 f.) zurückführt. Wir werden jedenfalls noch deutlicher sehen, wie Frantz im Sinne Hegels den Staat als „sittlichen Organismus" auffaßt und die Geschichte der Philosophie „im Lichte einer fortschreitenden Lösung des Weltproblems".

welches Freude und Schmerz bewegt und in allem diesem mit dem Schicksal eines größeren Ganzen verflochten und von dem Strom allgemeiner Entwicklung getrieben. Die Geschichte, so aufgefaßt, als in sich enthaltend alles Innige und Zarte, alles Gute und Schöne und alles Heilige und Hohe und den Kampf desselben gegen widerstrebende Mächte, ist an und für sich selbst das absolute Kunstwerk in dramatischer Form, und, mit epischen und lyrischen Zügen durchwoben, ein Schauspiel, in welchem jeder einzelne mitspielt, wenn auch nicht als der Träger, noch als der Teilnehmer größerer Ereignisse, so doch im Chorgesang der Gemeinde. Diese Tragödie ist jetzt halb vollendet, und wie der erste Teil des Faust ... schließt sie in unsern Tagen in schreienden, unaufgelösten Mißtönen ... Es ist die Aufgabe der Menschheit, das Drama ihrer selbst zu vollenden. Denn es muß eine Vollendung geben ... Das Ziel ist in uralten Mythen geahnt und in der geoffenbarten Religion verheißen" (110 f.). „Eine bessere Hoffnung und ein heiligerer Glaube, als er in den Geschlechtern dieser Zeit lebt," wird eine neue Kunst erwecken, die, wie sie Schiller, „der weit über Goethe hinaus der Neuzeit angehörte", schon geahnt und gefordert hat, „die Menschheit zur Heiligung führen wird" (111). —

Eine für uns recht interessante Kritik der Grundzüge und der spekulativen Studien über die Freiheit veröffentlichte damals J. H. Fichte in seiner „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie".[1] Die beiden Frantzschen Schriften werden in einer etwas weitschweifigen Art mit teilweiser Inhaltswiedergabe als „neue Systemansätze" neben anderen Neuerscheinungen der philosophischen Literatur des Jahres 1843 besprochen:

Es sei schwer, über die Grundzüge „ein motiviertes Urteil in kurzen Worten abzugeben, weil sie, wie alle philosophischen

[1] Bd. XI, 1. Heft. In dem Artikel „Die philosophische Literatur der Gegenwart", S. 103 f.

Schriften von Tiefe und bedeutendem Gedankengehalt, aber mit einem in Verhältnis dazu ganz ungenügenden Apparate besonnener wissenschaftlicher Begründung ausgestattet, unter verschiedene Gesichtspunkte gebracht, nur eine fast entgegengesetzte Beurteilung erfahren kann, und wir prophezeien dem sehr talentvollen, aber nach allem Vermuten noch jugendlichen Verfasser einen wahrscheinlich ungünstigen Empfang bei der herrschenden philosophischen Kritik, und zwar von den entgegengesetzten Seiten des absoluten Wissens wie des Empirismus und der Rationalität. Aber auch die verwandter mit ihm denken, werden in seiner Schrift sehr viel Richtiges, Wahres, neu und tief Geschautes, nebst fast ebensoviel Unklarem, auch nach des Verfassers Prinzip Unrichtigem oder Halbwahrem antreffen; der kraftvoll aufstrebende hoffnungsreiche Geist des Verfassers verdient es, daß man ihm jene Irrtümer nicht erlasse, daß man überhaupt ihn mehr auf den «königlichen Weg» der Forschung, auf das gleichmäßige Fortschreiten langsamer Begründung und auf die besonnene Unterscheidung der verschiedenen Grade der Gewißheit zurückweise, durch welche auch in der Philosophie, sofern man in ihr auf Untersuchungen übererfahrungsmäßiger Dinge eingeht, die verschiedenen Gebiete ihrer Erkenntnis genau unterschieden sind, — kurz eben auf das «nüchterne Denken», von welchem der Verfasser noch wenig Gutes hält, auf welches er dennoch wird eingehen müssen, falls er jetzt in der Wissenschaft auf dauernde Leistungen Anspruch machen will. Demungeachtet nimmt Referent keinen Anstand, zu erklären, daß ihm seit langem keine Schrift vorgekommen sei, die mit solchem Ernste, zugleich mit so zutreffender Tüchtigkeit und Tiefe des Sinnes die Fragen behandelt hätte, welche die gewöhnliche Philosophie, sowohl absoluter- als rationalistischerseits, immer noch beiseite liegen läßt, und die dennoch gelöst werden müssen, wenn wir über die Gewöhnlichkeit unserer auch philosophischen Vorstellungen

von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt, in denen der üblich gewordene Pantheismus und der rationalistische Deismus sich um die Wette überbieten, hinauskommen wollen. Was Referent insbesondere noch erfreut, ist die Übereinstimmung des Verfassers mit ihm in solchen sehr wesentlichen Punkten, für welche er nach anderer Seite hin noch keine besondere Beachtung und Zustimmung hat erlangen können ..."

Es folgt nun eine Aufzählung solcher gemeinsamer Berührungspunkte, wogegen dann auch einzelne abweichende Ansichten geäußert werden. Nachdem Fichte die Richtung angedeutet hat, in der die Frantzschen Spekulationen sich weiter bewegen müßten, heißt es:

Die Grundzüge der Frantzschen Lehre seien „dieselben wie in der mystischen Philosophie ... Woran es dem Verfasser fehlt, und was er zuviel hat, kann man sehr leicht auf einen gemeinsamen Ausdruck bringen: er sondert nirgends das Gewisse und das Hypothetische, das begriffsmäßig zu erweisende und das nur Wahrscheinliche. Es ist die halbvisionäre Darstellungsweise über die Ursprünge und Abgründe in Gott und den Dingen, wie wir sie seit Franz Bader[1] und Schelling wohl öfters zu vernehmen Gelegenheit hatten. Dies alles hat jetzt auf keinen Bestand in der Wissenschaft mehr zu rechnen ... Ein großes Gebiet von philosophischen Lehren über die göttlichen und künftigen Dinge kann nur nach dem Erkenntnisprinzipe der Analogie untersucht werden ..."

Zum Schluß folgt noch einmal eine Laudatio und die Bemerkung: „Für die bedeutendsten Seiten des Buches halten wir noch die durchgehende Polemik gegen die Negation der «Philosophanten», deren angeblich wissenschaftliche und objektiv sich verhaltende Behauptungen er, oft nur in wenigen Worten, auf das schlagendste ihrer Oberflächlichkeit und ihrer Plattheit

[1] Soll wohl heißen: Franz v. Baader.

überführt. Wir hoffen den Verfasser noch oft in immer gereifteren und durchgebildeteren Werken begrüßen zu können."

Gleich an die Besprechung der „Grundzüge" schließt sich eine solche der spekulativen Studien über die Freiheit:

„Auch dieser eine kurze Erwähnung zuzuwenden, hält Referent für angemessen, nicht nur wegen des sehr bedeutenden philosophischen Gehalts, welcher auch hier den Hauptgedanken dieser Schrift ausmacht, sondern zugleich deshalb, weil Behandlung und Darstellungsweise nur allzusehr den an der ersten Schrift charakterisierten gleichen ...

Der Frantzsche Grundgedanke, „der Freiheit, dem Willen ist das Primat in der Philosophie zuzugestehen", wird als „durchaus richtig" anerkannt. Dieser Gedanke, daß „das Prinzip der bloßen Immanenz dem Begriffe der Freiheit nicht genug tun könne", „ist mit solcher Energie von dem Verfasser dargelegt worden, daß wir darin und um deswillen der Schrift gerade im gegenwärtigen Zeitpunkte eine nicht geringe Bedeutung beilegen müssen ..."

Eine „vollständige, die Erkenntnis wie das Gemüt gleicherweise befriedigende Entwicklung der theistischen Philosophie" habe Frantz jedoch nicht gegeben. Fichte tadelt an Einzelheiten mancherlei „Halbheiten, oder Unentschiedenheiten, durch welche seine[1] Ansicht noch dem Hegeltume, überhaupt den abstrakten Begriffen der philosophischen Zeitbildung verhaftet geblieben und in gleichem Grade auch nicht zur vollständigen Fortbildung der Philosophie Fichtes gelangt ist, der mit der höchsten Entschiedenheit die Ewigkeit und unveräußerliche Eigentümlichkeit des wahren sittlichen Ich im Gegensatz zu dem in der Natur befangenen Schein-Ich lehrt ..."

Schließlich ergeht sich J. H. Fichte in seiner Kritik der Frantzschen Schrift in Bemerkungen und Erläuterungen zu seiner

[1] d. i. Frantz'.

eigenen Metaphysik, wobei er u. a. folgende Definition gibt: „Die Spekulation ist nur Denken des Universalwirklichen in seiner Notwendigkeit, die Metaphysik daher Denken der Idee Gottes aus den Prämissen der Weltwirklichkeit". —

Nachdem Frantz solchermaßen bei seinem Versuche zu einem „neuen Systemansatz" ermutigt und zu einer kritischeren Begründung seiner Philosophie aufgefordert worden war, veröffentlichte er sein zweites Heft der spekulativen Studien: „Über den Atheismus mit besonderer Bezugnahme auf Ludwig Feuerbach".[1]

Diese Untersuchung stellt eine erkenntnistheoretische Fixierung der „Freiheitslehre" dar, womit der Beweis für das Unzureichende aller rationalistischen Philosophie und damit die apriorische Widerlegung des Atheismus erbracht ist, denn dieser ist die notwendige Konsequenz des Rationalismus, wie er seinerseits wieder notwendig zum Nihilismus führt.

Lassen wir Frantz selber zu Worte kommen; im Vorwort sagt er:

„Ich wende mich unmittelbar gar nicht gegen den Atheismus, sondern ich untersuche zunächst das Erkennen, um damit den Rationalismus zu beseitigen, der selbst schon ein halber, ein unbewußter oder verkappter Atheismus ist ... Da nun doch alles, insofern wir von ihm wissen, im Bewußtsein ist, insofern wir aber nichts von ihm wissen, überhaupt nicht betrachtet werden kann, so gehe ich dabei vom Bewußtsein aus, aber von dem allgemeinen Bewußtsein, das heißt: nicht dem Bewußtsein des einzelnen, sondern der Menschheit, oder wie ich es genannt habe, das Weltbewußtsein."

Es ist die der Deduktion der Wissenschaftslehre zugrunde liegende „Aufgabe des empirischen Ich, allgemeines Ich zu werden", die Frantz zum Ausgangspunkt nimmt, indem er sein „Einzel-

[1] Berlin, Wilhelm Hermes, 1844.

bewußtsein" zum „Weltbewußtsein" erweitert. Hatte aber Fichte die Einsicht in die immanente Notwendigkeit der Vernunfttätigkeit verlangt[1], und war „das durchgängige Thema der Hegelschen Philosophie die vernunftgemäße Entwicklung der Welt"[2], so sind für den Supranaturalismus Frantz' „die Grundprobleme der Philosophie" diejenigen Fragen, „auf welche eine tiefere Weltanschauung als auf die letzten Rätsel des Daseins hinweist". Von dem „Weltbewußtsein" „stellt sich aber heraus, daß es in keiner Weise für sich bestehen kann, sondern, nach welcher Seite wir es auch betrachten mögen, zu transzendenten Mächten hinausweist, von welchen es seinem Ursprung nach und durch welche es fortwährend im Dasein erhalten und zu seiner Bestimmung geführt wird ... Indem also das Weltbewußtsein allenthalben die Gegenwart eines Gottes anzeigt, so kann in der Wirklichkeit gar kein Atheismus bestehen" (Vorwort).

„Postulat und Anfang der Philosophie ist ... der Zustand des ursprünglichen Erkennens, in dem das Erkennende und das Erkannte eins ist" (4). Dann proklamiert Frantz: „Die Vernunft mit ihrem apriorischen Wissen muß schweigen, damit die Freiheit zu Worte komme. Der Wille[3] ist die Macht, die wir anzunehmen haben, die, sich selbst in Existenz setzend, selbst erst die Gesetze setzt. Ceterum censeo rationem esse delendam!" (19) — Damit hat er also seinen Standpunkt unzweideutig und mit aller Schärfe als den des Irrationalismus gekennzeichnet.

Der übrige Inhalt der „allgemeinen Betrachtungen" über den Atheismus ist ganz ähnlich dem der „Grundzüge" und der „Spekulativen Studien über die Freiheit", nur daß hier die

---

[1] Siehe Windelband, a. a. O., II, S. 204. Vergl. auch oben S. 45.

[2] Kuno Fischer, Hegel, 2. Teil, S. 1174.

[3] Über dieses Element der Schellingschen Willensmetaphysik bei Frantz vergl. auch unten besonders S. 74 f.

Darstellung klarer ist.[1] Unter der sehr großen Zahl angeführter Philosophen aller Epochen und von größerer oder geringerer Bedeutung, deren Lehren Frantz kritisiert, oder nach Bedarf für seine „Freiheitslehre" verwertet, spielt auch Schleiermacher eine Rolle.

Frantz bemerkt zwar einmal, „das schleiermachische Unternehmen, aus der Anschauung des religiösen Gemütes eine wissenschaftliche Dogmatik zu gewinnen", sei „ganz verkehrt" (84); gleich Schleiermacher sucht aber auch er, „die zerstörte Religion aus dem Bewußtsein wiederherzustellen" (135) und übernimmt dabei den spinozistischen Gottesbegriff[2]: „Wenn wir aus dem Spinozismus das ihm Unwesentliche ausscheiden und uns in die reine Anschauung der Substanz versenken, so sind wir unmittelbar über den Rationalismus hinaus. Spinoza sucht in dem Universum nicht die Vernunft, er macht den Zweckbegriff lächerlich, seine Substanz ist nichts anderes als selbstloser Wille ... Erkennen wir, daß die Wahrheit der Substanz das Selbst ist und daß die causa sui, die absolute Existenz, wie Fichte gelehrt hat, die Tat seiner selbst ist, so wird die Substanz dadurch der wahre Gott; die natura naturata (die reflektierte Welt) geht aus der natura naturans durch eine Tat hervor, und wir

[1] Auch an sonderbaren Übertreibungen fehlt es wieder nicht; so wird die „Realität" des „Hellsehens" und der „Gesichte" behaupet und als „Schauen durch natürliche" oder „absolute Hingabe" erklärt (4 f.). — Dieselbe Fähigkeit des Hellsehens schreibt J. H. Fichte der Phantasie in der „Ekstase" zu (siehe Hartmann, Allg. Deutsche Biogr., Bd. 48, S. 550 f.); und sogar Schopenhauer ist von der Tatsache des Hellsehens fest überzeugt. Das Hellsehen und die Magie bestätigen ihm seine Willensmetaphysik. (Siehe z. B. Parerga, 1. Band, den „Versuch über Geistersehen"; S. W. W., herausgeg. von Frauenstädt, V, S. 320 f.)

[2] Wie Windelband (a. a. O., II, S. 296 f.) sagt, wird dieser Begriff von Schleiermacher „wie von dem ganzen deutschen Neospinozismus nicht sowohl historisch korrekt als die abstrakte Substanz der endlichen Modi, sondern vielmehr als der Urquell des Lebens, als die lebendig schaffende Weltkraft aufgefaßt".

treten unmittelbar in die geschichtliche Philosophie ein, in welcher von Vernunft und ihren ewigen Gesetzen nicht die Rede ist" (15).

Die Frantzsche Kritik des Atheismus spitzt sich zuletzt in eine besondere Polemik gegen Ludwig Feuerbach zu; ehe wir dazu übergehen, wollen wir aus dem Schluß der „Allgemeinen Betrachtungen" noch einige Sätze anführen, in denen die Frantzsche Denkweise recht charakteristisch zum Ausdruck kommt:

„Der Atheismus ist wesentlich das Stehenbleiben bei der Endlichkeit, Endlichkeitslehre (77) ... Da seit Jahren von dem großen Haufen der Philosophen schon gar nicht mehr gedacht wird, sondern bloß Worte gemacht werden, so ist nun jetzt diese Verwirrung, daß man den Atheismus predigt, ohne recht zu wissen, was er sei, noch was man damit will. Wenn einer sagen würde: laßt uns alles Gott opfern, er wird es uns reichlich vergelten, — der ist noch in kindischen Vorstellungen befangen; wenn aber einer in einer kritischen Broschüre sagt: laßt uns alles der Idee opfern, sie wird es uns reichlich vergelten, — der ist ein vollkommener Freier (78) ... Daß Sittlichkeit und Freiheit eben nur in positiven Zuständen bestehen und daß man nicht vorweg frei sein kann, um dann hinterher positive Zustände hervorzubringen, das fällt diesen Kritikern nicht ein ... So bemäntelt die Kritik ihr Unvermögen, inhaltsvolle Ideen, ja auch nur eigene Reflexionen hervorzubringen, welches sich dann letzlich dennoch offenbart, da sie, um nur überhaupt etwas zu haben, aus dem Französischen entlehnen muß. Es ist nur aus der Gleichgültigkeit des Zeitalters gegen alle höheren Ideen erklärbar, daß man sich so etwas gefallen, daß man sich so narren läßt ... Liebes deutsches Publikum! wann wirst du aufhören, ein Esel zu sein?" (79)

Der zweite Teil der Untersuchungen über den Atheismus ist betitelt: „Herr Feuerbach".

Ludwig Feuerbachs „Wesen des Christentums", wogegen

sich Frantz' Kritik hauptsächlich wendet, war Mitte 1841 erschienen und hatte über den Kreis der Philosophen und Theologen von Fach hinaus großen Eindruck gemacht und Verehrer und Feinde in Menge gefunden. „Das Buch hatte eine zündende von dem Vorgefühl der herannahenden Revolution getragene Wirkung", schreibt Kuno Fischer.[1]

Feuerbach forderte von der Wissenschaft, daß sie nicht wie Hegels Philosophie die Religion rechtfertigen solle, sondern daß sie die religiösen Vorstellungen empirisch-anthropologisch erklären solle. Er gelangte so dahin, daß er die Religion für eine notwendige Illusion ansah. „Die Religion ist das Verhalten des Menschen zu seinem eigenen Wesen — darin liegt ihre Wahrheit und sittliche Heilkraft —, aber zu seinem Wesen nicht als dem seinigen, sondern als einem anderen von ihm unterschiedenen, ja entgegengesetzten Wesen — darin liegt ihre Unwahrheit, ihre Schranke, ihr Widerspruch mit Vernunft und Sittlichkeit."[2] So hatte natürlich auch das Christentum keinen absoluten Wert für Feuerbach, er nannte es eine „Invention des menschlichen Herzens".[3] Was dem Menschen als Gottheit erscheint, ist der Gattungsbegriff, aber auch dieser ist nach den „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft" (1843) nur eine Illusion des Individuums; das wahrhaft Wirkliche ist das konkrete Individuum. Schließlich endete Feuerbach damit, daß er seinen metaphysischen Materialismus mit dem anthropologisch-physiologischen Materialismus der französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts verschmolz.

Frantz' Widerlegung des Feuerbachschen Atheismus stützt sich auf den praktischen Beweis des Glaubens an das Übersinnliche. Hier ist sein Gedankengang:

---

[1] Hegel, Jub.-Ausg., 2. Teil, S. 1169.

[2] Das Wesen des Christentums. Ausg. von Karl Quenzel, S. 298.

[3] Wesen des Christentums. 1. Aufl., S. 62.

Da nach Feuerbach alle Elemente zur Erklärung der Religion im subjektiven Bewußtsein liegen, kommt alles auf seine Entwicklung des Bewußtseins an. Feuerbach übersieht, daß, da die Menschheit einen Anfang hat, sie folglich auch ein Ende haben muß, also nicht absolut ist und ihr eigenes Wesen nicht als absolut anschauen kann. An Stelle einer Konstruktion des Bewußtseins hat er nur Phrasen; er entwickelt das Bewußtsein nicht, sondern gibt nur ein Gemisch von sensualistischen und hegelschen Redensarten.

Wenn nach Feuerbach das Zeugnis der Sinne das alleinige Kriterium der Existenz ist, dann darf man dem Religiösen auch nicht seinen besonderen Sinn abstreiten: das Gewissen. Das Gewissen ist ohne transzendente Mächte nicht zu erklären, und diese herrschen, ob der Mensch sie anerkennt, oder nicht. „Die Aufklärung konnte wohl den Gott vernichten, der jenseits der Wolken thront, aber die Philosophie findet ihn in der Tiefe des Gemütes wieder und nicht zwar als das Wesen des Menschen selbst, sondern als den Herren des Menschen; und alles, was die halbe Philosophie abgeschafft hat, das wird die vollkommene Philosophie durch Erforschung des Bewußtseins nur um so gewaltiger und reicher wiederherstellen" (110). Im système de la nature macht der Mensch die Natur zum Gott, bei Feuerbach macht der Mensch seine Eigenschaften zu denen Gottes. Die Theorie Feuerbachs ist nichts anderes als der alte französische Atheismus nach Schleiermacherschen und Hegelschen Ideen zugestutzt.

Die Manier, die Feuerbach in seinen Deduktionen anwendet, ist immer dieselbe: er „geht von einem Herzens- oder Gemütsbedürfnis aus, wie es die Erfahrung gibt, sofort aber verwandelt er dieses Bedürfnis in Begriffe, und dann nimmt er den entsprechenden religiösen Gegenstand und zeigt in ihm dieselben Begriffe auf, — und folglich ist dieser religiöse Gegen-

stand nichts anderes als das verobjektivierte Bedürfnis. Er geht von dem aktuellen Bewußtsein aus, das ihm seine Bedürfnisse zeigen muß, aber sofort verläßt er es, und wieso nun dasselbe aktuelle Bewußtsein seine Bedürfnisse oder Gefühle hypostasiere, — über diesen Aktus des Hypostasierens erfahren wir kein sterbendes Wörtchen" (128 f.).

Da Feuerbach „die Aufgaben, welche die Spekulation hervorgerufen haben, nicht anderweitig selbst lösen kann, darf er es uns nicht übelnehmen, wenn wir seine Abneigung gegen die Spekulation nur als Unvermögen erklären" (39).

Zum Schluß führt Frantz zwei Feuerbachsche Thesen an, mit denen er übereinstimmt:

Erstens die Feuerbachsche Behauptung, „daß das Christentum in seiner ersten Erscheinung eine antiweltliche Richtung hatte"; diese Einseitigkeit war in der ersten Erscheinung unvermeidlich und wird durch die zukünftige Entwicklung überwunden werden. Und „Herr Feuerbach hat ganz recht, wenn er sagt, daß es mit der modernen Christlichkeit kein Ernst, sondern allermeist nur Schein und Heuchelei sei, und daß überhaupt die ganze dermalige Weltbildung dem Christentum widerspreche" (146). Daraus folgt aber gerade, daß das Christentum „nun erst seine Vollendung erhalten kann, nachdem es mit dem ersten Christentum aus ist" (146).[1] —

Wir haben jetzt noch zwei Schriftchen aus dem Jahre 1844 zu erwähnen, an denen wir beobachten können, wie Frantz von den metaphysischen und religiösen Problemen auf die politischen und sozialen kommt. Schon aus den vorhergehenden rein philosophischen Schriften konnten wir ja ein gewisses Interesse für

[1] Später hatte Frantz noch eine interessante Auseinandersetzung mit Richard Wagner über Feuerbach. Siehe die Briefe von Frantz an Wagner vom 16. Oktober 1866 und vom 8. Febr. 1867 in den „Bayr. Bl.", XXIX. Jahrgang, S. 125 f.

die Politik herausfühlen. Dieses wird nun allmählich stärker; schließlich bildet die unmittelbare praktische Politik das eigentliche Thema der Frantzschen Publizistik.

Diese Verschiebung des Schwerpunktes vollzieht sich zeitlich in den Jahren 1843—48. Über einen inneren Grund, der für diese Entwicklung ausschlaggebend gewesen wäre, wird schwerlich etwas zu sagen sein. Die Frantzsche Philosophie will ja allgemein eine „Philosophie des Lebens" sein, alles menschliche Wissen in sich vereinigen und für alle Aufgaben des Lebens eine Lösung geben, — aber das will schließlich jede Metaphysik; und das allein muß nicht notwendig zur ausschließlichen Beschäftigung mit der Politik führen. Natürlich entspricht die Frantzsche Politik einer philosophischen Weltanschauung; aber den Beruf zum Politiker hat Frantz nicht durch seine metaphysischen Spekulationen[1] in sich entdeckt. Er wurde Politiker, weil die politischen Fragen im Brennpunkt des allgemeinen nationalen Interesses standen; und weil Neigung und Ehrgeiz ihn keine Befriedigung am Lehrerberufe finden ließen, sondern ihn zur Betätigung in einem größeren Wirkungskreis drängten. —

In der einen der beiden kleinen Broschüren vom Jahre 1844, die wir jetzt kennen lernen wollen, befaßt sich Frantz mit der Judenfrage. Wie nach seinen Anschauungen nicht anders zu erwarten, spitzt er die Frage der Judenemanzipation auf das religiöse Problem zu. Das hatte übrigens gerade in diesen Tagen auch Bruno Bauer getan.[2]

Durch das Edikt vom 11. März 1812 waren alle im preußischen Staate mit Generalprivilegien, Naturalisationspatenten, Schutzbriefen und Konzessionen versehenen Juden für Inländer und preußische Staatsbürger erklärt worden. Damit hatte man den Juden fast alle Rechte eingeräumt, deren die

---

[1] Siehe das dritte Kapitel.

[2] In der Schrift: „Die Judenfrage". Braunschweig 1843.

christlichen Bürger teilhaftig waren, nur die landständischen Rechte, die eigentlich obrigkeitlichen Ämter und ein Teil der Lehrerstellen blieben ihnen noch versagt.

Nach Treitschkes Deutscher Geschichte „entsprach“ diese Ausschließung „unzweifelhaft der im Volke vorherrschenden Gesinnung“.[1] Erst nach der Julirevolution begann in den höheren Ständen des liberalen Bürgertums diese Meinung umzuschlagen. Das Hardenbergische Judengesetz bestand nur für die alten Provinzen, da es von den übrigen Provinziallandtagen als allzu liberal zurückgewiesen worden war; seine Einführung für das gesamte Staatsgebiet mußte also als eine Forderung der Gerechtigkeit erscheinen. Aber man ging noch weiter; man forderte die unbedingte Gleichstellung der Juden in Preußen, wie sie als erster deutscher Staat Kurhessen im Jahre 1833 eingeführt hatte, und wie sie der abstrakten französischen Lehre vom gleichen Staatsbürgertum aller Einwohner entsprach. In dieser Doktrin erblickten die Liberalen ja das Heil der Zukunft; „die jüdischen Zeitungsschreiber verbreiteten sie geschäftig und wußten das klug ersonnene neue Schlagwort «Judenemanzipation» geschickt zu verwerten, obgleich mindestens in den alten preußischen Provinzen eine Sklaverei der Israeliten nicht bestand“.[2]

Ganz anders wie die Liberalen dachte Frantz über die Judenfrage: Für ihn bleiben die Juden Juden; sie stehen außerhalb des christlich-deutschen Staates, und dieser Tatsache muß die staatsrechtliche Regelung ihrer Verhältnisse Rechnung tragen.

Um seiner Betrachtung „einen tiefern Ausgangspunkt zu geben, als die Frage an und für sich zu erfordern scheint“ (III), legt er den Grund zu seiner These in einer ausführlichen metaphysischen Erklärung des Staates:

---

[1] A. a. O., V, S. 630 f. — [2] Treitschke, a. a. O., V, S. 631.

Es ist eine Tatsache, daß das Gefühl des Sittlichen in sich die beiden Elemente des Gebundenseins und des Freiseins vereinigt. Das Sittliche ist etwas „An-und-für-sich-Seiendes und -Geltendes“, welches als solches nicht von der Vernunft gesetzt sein kann. Die sittlichen Mächte sind im Menschen „durch einen unmittelbaren Glauben“ (17). Es ist die Bestimmung des Sittlichen, daß es eine menschliche Gemeinschaft voraussetzt, und in dieser kann die Autorität weder durch Übertragung von seiten der Bürger, noch durch Gewaltsamkeit von seiten des Oberhauptes entstanden sein; „sie muß etwas enthalten, was ohne alle menschliche Reflexion schlechthin gilt und kann also nur durch ein Ereignis begründet werden, welches über die menschliche Freiheit hinausreicht und selbst eine Gebundenheit des Bewußtseins bewirkt, so daß nach diesem Ereignisse die einen sich als Untertanen, die anderen sich als Regenten finden, jeder Teil mit dem Bewußtsein, daß er durch eine höhere Macht in diese Lage versetzt sei. Nur so ist es möglich, daß beide Teile sich einander verpflichtet und sich in ihrer Lage sicher fühlen, indem ein gemeinsames Höheres sie verbindet und in den gemessenen Schranken hält“ (9).

Die Staaten sind nicht aus den Ideen zu erklären, wie Hegel es tut, sondern sie haben einen zeitlichen und geschichtlichen Ursprung. Die Entstehung der Staaten ist eine Tatsache, die über die menschliche Freiheit und Vernunft hinausgeht, ein übermenschliches und übernatürliches Ereignis.[1]

[1] Diese Frantzsche Erklärung für die Entstehung der Staaten ist also keine „geschichtliche“, sondern eine mystische Spekulation. Die Stahlsche Lehre vom christlichen Staate erwähnt er dabei nicht. Über das Wesen des Staates finden sich in diesem Schriftchen noch zwei Bemerkungen, die hier gleich mit angeführt seien: S. 17 heißt es: „Allerdings ist im Staate Zwang möglich und auch notwendig; nicht aber kann der Staat selbst auf Zwang beruhen“. S. 44: „Auch wenn die Staaten durch ihre Handlungen das Christentum verleugnen, so bleiben sie dennoch christlich . . . wie ja auch der Staat trotz aller Unsittlichkeit, die er enthalten mag, nicht aufhört ein sittliches Institut zu sein“.

Der Mensch steht in der Mitte zwischen einer diesseitigen sinnlichen und einer jenseitigen übersinnlichen Welt, und er ist ein sittliches Wesen nur, insofern er in der sinnlichen Welt nach Bestimmungen der übersinnlichen handelt. Der Glaube, „welcher das sittliche Leben verbürgt, hat die Religion und ihre tatsächliche Erscheinung zum Inhalt, d. h. die positive Religion . . . Es folgt daraus, daß ein vollkommenes sittliches Gemeinwesen einen gemeinsamen Glauben seiner Genossen, d. h. das Bekenntnis der einen und selben positiven Religion voraussetzt" (18).

Wie Schelling gelehrt hat, hat Christus die heidnische Götterwelt aufgehoben, mit ihm tritt die neue und wahre Religion in die Welt; „das Christentum ist die absolute und allgemeine Religion" (39). An Stelle der alten heidnischen Staaten tritt die „neue und die wahre sittliche Gemeinschaft der Menschen" (20); die Autorität der neueren Staaten beruht auf der Anerkennung Christi als des Erlösers der Welt.

So setzt also die Staatsgenossenschaft unter christlicher Autorität das Bekenntnis des positiven Christentums voraus, und die Juden, die dieses Bekenntnis nicht nur leisten, sondern durch ihr bloßes Dasein das Christentum und damit die Autorität des christlichen Staates verwerfen, können keine Bürger dieses Staates sein.

Das jüdische Volk hat den verheißenen Messias verworfen, welcher der wahre Mittler und Held aller Völker ist, damit hat es „sich selbst für alle Zukunft von der Geschichte ausgeschlossen, indem statt seiner nun die Germanen das Volk Gottes geworden sind" (37). Haltungslos leben die Juden über die ganze Erde zerstreut, „weder vermögend selbst Volk und Staat zu bilden, noch durch Vermischung mit den christlichen Völkern und Staaten sich aufzulösen; zu dem einen zu schwach und zu dem anderen zu stark, können sie weder leben noch sterben und

von diesem Geschick vermag sie keine menschliche Gewalt zu erlösen" (27 f.): das jüdische Volk selbst ist der ewige Jude.

Emanzipation ist ein leeres Wort. An und für sich ist sie „unstatthaft", und zudem: die Juden bleiben immer Juden; sie können nie vergessen, daß sie das auserwählte Volk sind. „Durch die weltgeschichtliche Buße erweicht, werden sie am Tage der Vollendung ihren Unglauben bekennen" (28), sie werden den wiederkehrenden Christus annehmen; „bis dahin aber, in der Welt und in der Zeit, ist die Vereinigung der Juden und Christen unter demselben Messias unmöglich" (47).

Über die Stellung, die die Juden zur Gesellschaft einnehmen sollen, sagt Frantz, daß sie als Fremdlinge im christlichen Staat das Recht der Staatsgenossenschaft nicht haben dürfen, sondern nur einzelne ausdrücklich „unter dem Titel der Menschenliebe, der Billigkeit und der Gunst" ihnen bewilligte Rechte. Als „passive Staatsgenossen" sollen sie in den Schutz des Staates aufgenommen werden, zu bürgerlicher Erwerbsweise berechtigt sein; aber keine staatlichen Ämter ausfüllen dürfen, nicht zum Militärdienst herangezogen werden, keine Ehe mit Christen eingehen usw. Es soll ihnen Freiheit des Kultus und innerhalb gewisser Grenzen eine eigentümliche gesellschaftliche Verfassung gestattet sein.[1] Dafür sollen sie dem Staate ein Schutzgeld zahlen und sich nur an solchen Orten niederlassen dürfen, wo sie zahlreich genug sind, um eine Gemeinde bilden zu können, „denn sonst möchten sie leicht in Indifferentismus verfallen und damit ein öffentliches Ärgernis geben" (35). —

Als 1847 der Vereinigte Landtag sich mit dem von der

---

[1] Vielleicht hat Frantz damit etwas Ähnliches im Auge wie Friedrich Wilhelm IV. mit seinem Plan, die Judenschaft als Korporationen abzuschließen. In dem neuen Judengesetz vom 23. Juli 1847 war „dieser unglückliche Gedanke der Einrichtung inkorporierter Judenschaften aufgegeben" worden. (Siehe Treitschke, Deutsche Geschichte, V, S. 629 f., 635.)

Regierung vorgelegten Entwurf einer Verordnung betr. die Verhältnisse der Juden zu beschäftigen hatte, entspann sich in den Sitzungen der Kurie der drei Stände eine lebhafte Debatte, da die liberale Mehrheit die Gelegenheit benutzte, die volle Emanzipation der Juden zu fordern. Unter den wenigen, die diese Forderung zu bekämpfen wagten[1], befand sich auch der Abgeordnete v. Bismarck-Schönhausen.

Aus seiner wirkungsvollen Rede vom 15. Juni[1] wollen wir einige Sätze anführen, die uns veranschaulichen, wie gleichgerichtet der Bismarcksche Konservatismus mit der Auffassung und Überzeugung war, die wir soeben bei Frantz kennen gelernt haben:

„Ich bin kein Feind der Juden“, so führt Bismarck im Beginne seiner Rede aus, „ . . . ich gönne ihnen auch alle Rechte, nur nicht das, in einem christlichen Staate ein obrigkeitliches Amt zu bekleiden . . . Ich bin der Meinung, daß der Begriff des christlichen Staates so alt sei wie das ci-devant heilige römische Reich, so alt wie sämtliche europäische Staaten, daß er gerade der Boden sei, in welchem diese Staaten Wurzel geschlagen haben, und daß jeder Staat, wenn er seine Dauer gesichert sehen, wenn er die Berechtigung zur Existenz nur nachweisen will, sobald sie bestritten wird, auf religiöser Grundlage sich befinden muß. Für mich sind die Worte ‹Von Gottes Gnaden›, welche christliche Herrscher ihrem Namen beifügen, kein leerer Schall, sondern ich sehe darin das Bekenntnis, daß die Fürsten das Zepter, was ihnen Gott verliehen hat, nach Gottes Willen auf Erden führen wollen. Als Gottes Wille kann ich aber nur erkennen, was in den christlichen Evangelien offenbart worden ist, und ich glaube in meinem Rechte zu sein, wenn ich einen solchen Staat einen christlichen nenne, welcher

[1] Siehe: Die politischen Reden des Fürsten Bismarck. Historisch-kritische Gesamtausgabe, besorgt von Horst Kohl. Stuttgart 1892. 1. Band, S. 22 f.

sich die Aufgabe gestellt hat, die Lehre des Christentums zu realisieren, zu verwirklichen."

Wenn man die ganze Bismarcksche Rede mit den Frantzschen Ausführungen vergleicht, so findet man freilich, daß ihre Gedanken, die von einem gemeinsamen Punkte ausgingen, sehr verschiedene Wege einschlagen, um zu dem Ziele der praktischen gesetzlichen Regelung der Judenfrage zu gelangen. Bismarck rechnet überall mit den Menschen und Verhältnissen, wie sie tatsächlich sind; Frantz denkt noch rein theoretisch; seine radikalen Vorschläge sind den politischen und sozialen Verhältnissen des damaligen Preußen, insbesondere der sehr verschiedenartigen Stellung, welche die Juden in diesem Staate einnahmen, wenig angepaßt.

Noch utopischer verfährt Frantz in dem zweiten Schriftchen aus dem Jahre 1844, betitelt: „Versuch über die Verfassung der Familie. Ein Mittel gegen den Pauperismus."[1]

Die naive Phantasie, mit der er seine Vorschläge zur Besserung und Umgestaltung der Gesellschaft entwickelt, und die religiöse Begeisterung, von der er sich dabei leiten läßt, erinnern an die französischen Saint-Simonisten.

Über den Zeitzusammenhang unterrichtet uns wieder Treitschkes unvergleichliche Schilderung des damaligen deutschen Lebens[2]:

Nachdem die Wunden der Kriegsjahre endlich ausgeheilt waren, setzte, unterstützt durch die neuen Eisenbahnen und durch die neuen Geldmächte, der großartige Aufschwung des volkswirtschaftlichen Lebens in Deutschland ein. Unser Vaterland begann allmählich den Vorsprung der fremden Nationen wieder einzuholen. Mit dem Wachstum der Volkswirtschaft zeigten sich aber auch sehr bald bedrohliche Symptome des Siechtums.

Die Verkehrserleichterung bewirkte einen schnell wachsenden Zudrang der bis dahin über Stadt und Land ungefähr gleich-

[1] Berlin bei Wilhelm Hermes. — [2] Deutsche Geschichte, V, S. 433 f.

mäßig verteilten Bevölkerung zu den großen Städten. „Die Hast, die Genußsucht, die Unzufriedenheit des großstädtischen Lebens verbreiteten sich weithin ... Die Flüchtigkeit der wirtschaftlichen Arbeit“ wirkte „auf die ganze Weltanschauung des Zeitalters“ zurück.[1] „Sehr schwer litt unter den veränderten Verkehrsverhältnissen das deutsche Haus und seine Hüterin, die Frau.“[2]

Obgleich der allgemeine Wohlstand noch recht bescheiden blieb, entstanden doch bereits einzelne riesige Vermögen. Die Masse der Arbeiter stand diesen Kapitalmächten „fast hülflos“[3] gegenüber. Schon wurde laut über Hungerlöhne, Kinderarbeit, Mißhandlung und Ausbeutung der Leute geklagt. Das Elend der Arbeiterwohnungen in Breslau und manchen Orten des Erzgebirges war „grauenhaft“[4]; die Verwahrlosung der Jugend gerade in den großen Fabrikstädten „bedenklich“.[4]

Neben diesen Mißständen in der Großindustrie zeigten sich aber auch auf dem flachen Lande des Nordostens „krankhafte soziale Verhältnisse, seit man die zweischneidige Wirkung der Stein-Hardenbergischen Gesetzgebung zu fühlen begann“.[5] Es bildete sich ein ländliches Proletariat von wirtschaftlich ganz ungesicherten Tagelöhnern heran.

Auf dem Lande wie in der Stadt griff die soziale Unzufriedenheit immer weiter um sich. „In so bedrohlichen wirtschaftlichen Verhältnissen gediehen die Lehren der sozialen Zerstörung wie die Würmer im Aase“.[6]

Deutschland erlebte schon einige Fälle gräßlicher Massennot. Vermutlich wurde Frantz zu seinem Versuch über den Pauperismus durch die Nachrichten von der Hungersnot unter den schlesischen Webern angeregt. Im Frühjahr 1844 kam es in den großen Weberdörfern des schlesischen Gebirges zu offenem

[1] Treitschke, a. a. O., V, S. 507. — [2] Ebenda S. 508.
[3] Ebenda S. 509. — [4] Ebenda S. 510.
[5] Ebenda S. 511. — [6] Ebenda S. 513.

Aufruhr; die Ordnung mußte von dem Oberpräsidenten Merckel mit militärischer Hülfe wiederhergestellt werden. —

Die Frage, um die es sich handelt, sagt Frantz im Vorwort, lautet nicht, „wie dem zurzeit vorhandenen Pauperismus abzuhelfen sei, sondern vielmehr, wie die Bildung des Pauperismus zu verhindern, seine Quelle zu verstopfen sei".

Das Mittel gegen den Pauperismus ist das: „es muß eine Gesinnung hervorgerufen und verbreitet werden, welche als das Gegenteil der Pöbelhaftigkeit und also als Achtung des Heiligen zu bezeichnen ist". Familie, Staat und Kirche bedürfen der Reform, wenn der Pauperismus verschwinden soll.

Zunächst muß die Familie eine höhere und entwickeltere Verfassung erhalten. Es muß das eigentümliche Familieninstitut der „Freundschaften" gebildet werden. Wenn der Freundschaft feste Gestalt gegeben wird, kann man eine gesetzliche Ordnung auf ihr errichten.

Die Freundschaften vereinigen 10—30 Familien, die sich nach Zuneigung zusammentun und sich in allen Lebenslagen ideell und materiell unterstützen. Der veredelnde Einfluß des Familienlebens soll sich beständig auf alle Mitglieder erstrecken. Die Jugend beider Geschlechter soll häufiger Gelegenheit haben, „bei allgemeinen Festen und edlem Kunstgenuß" zusammenzukommen. Die Tanzgesellschaften und leichtsinnigen Eheschlüsse, wie sie bisher üblich waren, müssen dagegen aufhören.

Durch die Freundschaften soll die ganze gesellschaftliche Ordnung vollkommen umgestaltet werden. Mehrere Freundschaften vereinigen sich zu einem Bunde, dem die behördliche Sittenaufsicht zusteht. „Es kommt darauf an, große und edle Motive in der Welt zu erwecken, um den Eigennutz auszurotten."

Jede Familie muß ein sicheres Hauswesen haben. Der geringste Arbeiter muß einen angemessenen und festen Lohn erhalten. In der Erziehung muß sich die Freundschaft mit

Rat und Tat beistehen. Jeder Bund hat eine eigene Elementarschule. Die Erziehung zur kriegerischen Tüchtigkeit soll vor den Augen der Mütter, Frauen und Schwestern geschehen.

Die Ehe „hat einen bürgerlichen, freundschaftlichen und religiösen Charakter". In ihr herrscht Gütergemeinschaft. Die Freundschaften haben die Trennung der Ehe möglichst zu verhindern; soll sie doch erfolgen, so entscheidet darüber die Bundesversammlung, die auch den Ehebruch, „wenn der verletzte Teil nicht freiwillig vergibt", durch Ausweisung aus der Freundschaft zu strafen hat. Kurz: der Familie gehört nicht nur die sittliche Zucht an, sie bringt selbst eigentümliche Vermögens- und Rechtsverhältnisse hervor. Alle Verhältnisse daher, die „durch die Familien und ihre Zugehörigkeiten bedingt sind", unterliegen der Verwaltung und Entscheidung der Familieninstitute.

Während die Familie „das weibliche Prinzip entwickelt", entwickelt der Staat „das männliche Prinzip"; von der Anerkennung des weiblichen Geschlechtes hängt die „Heiligkeit, Kraft und Ehre" des Familienlebens ab, aber „ohne tätigen Anteil an den Staatsgeschäften, schaut das Weib die Führung derselben mit Befriedigung an, danach hat die Lösung aller Fragen ihre Richtung schon bekommen, die Ausführung ist die Sache des Mannes" (49).

Familie und Staat, beide durch die unbewußte Macht des Glaubens begründet, finden ihre bewußte Einheit in der überkonfessionellen Kirche. Die Protestanten müssen sich zur Idee einer vom Staate unabhängigen Kirche erheben, dann werden auch die Katholiken die Unabhängigkeit vom Papste anerkennen; und damit wird die Vereinigung der Konfessionen erfolgen, welche für jeden deutschen Patrioten das Ziel des Strebens sein muß.

Auch über einen „musikalisch-dramatischen" Laienkultus nach „Familien- und staatlichen Elementen" finden sich phantastische

Vorschläge in diesem Versuch über die Verfassung der Familie. Danach gebührt dem Könige das „oberste Priestertum"; die Königin soll an die Spitze des „Familienkultus" mit einem weiblichen Priestertum treten.

Aus dem an Inhalt und Ausdrucksweise gleich sonderbaren Büchlein seien nun noch die Bemerkungen über den Liberalismus wiedergegeben:

Das menschliche Leben ist also bedingt durch die „weiblichen und männlichen Institute" der Familie und des Staates; der Liberalismus macht aber den Menschen zu einem reinen Gedankending. Er kennt nur Staat und Staatsbürger und abstrahiert von der Familie und von der Kirche.

Der Liberalismus enthält nichts als das durch einige aus dem Christentum entlehnte philantropische Begriffe umgebildete Römertum. Die Gleichheit der Personen hat ihren Ausgangspunkt in der römischen Trennung von Personenrecht uud Sachenrecht. In Wirklichkeit ist die liberale Gleichheit eine leere Chimäre; es ist widersinnig, die reine Persönlichkeit des Menschen von seinem äußeren Dasein zu trennen. Aus der Verschiedenheit der Geschlechter folgt die Verschiedenheit ihrer Bestimmung.

Mit der Idee des christlich-germanischen Staates ist das römische Recht unvereinbar, und es ist daher eine heilige Pflicht, das ausländische heidnische Recht, das sich in dem verderbtesten Zeitalter entwickelt hat, bis auf die letzte Spur zu vertilgen. In den „Freundschaften" soll es kein allgemeines Gericht und keine Gleichheit vor dem Gesetze geben.

Die menschliche Freiheit kann nur durch Religion bestehen. Die sittlichen Mächte werden sich von selbst durchsetzen und eine von der Wurzel ausgehende Umgestaltung der Weltanschauung und der Gesellschaft bewirken. Der Liberalismus und die von ihm erstrebte Revolution führen zu keiner weiteren Entwicklung. —

Wir schließen nun dieses Kapitel, das die ersten literarischen Publikationen Konstantin Frantz' behandeln sollte, mit der Inhaltswiedergabe eines Journalartikels, den die „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie" im Jahre 1846 aus Frantz' Feder brachte.[1]

Dieser Aufsatz ist betitelt „Glauben und Wissen" und stellt also eine erkenntnistheoretische Untersuchung dar. Er verdient besonderes Interesse von unserer Seite, da er den tatsächlichen Abschluß der rein philosophischen Produktion des jungen Frantz bildet.

Der Hauptinhalt der Frantzschen Abhandlung „Glauben und Wissen" ist der: Glauben und Wissen sind nicht „nur verschiedene Stufen des einen und selben Denkens". Das Wissen bezieht sich auf die Welt, der Glaube auf das Überweltliche, auf Gott und göttliche Dinge; er hat das geoffenbarte Christentum zum Inhalt. Es besteht die Möglichkeit der Vereinigung von Glauben und Wissen; die „höchste Vereinigung" beider ist die Philosophie.

Ausführlicher wiedergegeben ist der Inhalt und Gedankengang dieses Artikels folgender:

Im Menschen wirkt ein unbewußtes und ein bewußtes Prinzip. Das Unbewußte ist das eigentlich „fruchtbare, gehaltvolle und sozusagen ernährende Organ". „Die aus dem Unbewußten entspringenden Regungen werden dann von dem bewußten Prinzip ergriffen, um sie zur klaren und bestimmten Gestalt auszuprägen, und aus der Innerlichkeit zur Äußerung, aus dem Dunkel an das Licht gebracht" (150). Was aus dem bloßen Bewußtsein entspringt, ist „hohle Reflexion und eitler Schaum".

Die beiden Prinzipien „erscheinen" als Seele und Geist. Die Seele hat den Glauben als Voraussetzung. Das Wort

[1] Bd. XVI, S. 149—178.

Glaube ist in dem Sinne des Apostels zu nehmen, „als Zuversicht und Hoffnung, als ein Zug des Gemütes nach dem Ewigen und Unsichtbaren“ (151). Glaube ist ein Beruhen in sich, weder etwas Theoretisches noch Praktisches; er ist die wahre Grundlage menschlicher Entwicklung, er ist kein „Machwerk des Erkennens“, und darum auch nicht nach der Erkenntnis zu bemessen. Es gibt einen Glauben in Beziehung auf die Natur „als einen ahnungsvollen Natursinn, der in der Natur ein heiliges Walten empfindet, worauf der höhere Naturgenuß und die künstlerische Naturanschauung beruht“. Ein anderer Glaube ist der an die Menschheit, „woraus die edlen und reinen Gefühle entspringen, die den Menschen mit dem Menschen verknüpfen . . . Der dritte, aber der Sache nach der erste und oberste Glaube, und der allem anderen Glauben erst die rechte Weihe und Erfüllung gibt, ist der religiöse Glaube“ (153), der den Inhalt der Offenbarung aufzunehmen hat.

Man kann den Gegensatz von Wissen und Glauben mit dem von Tag und Nacht vergleichen, wenn man die Nacht in dem Sinne nimmt, daß sie „nicht die Finsternis selbst ist, sondern ein Dunkel, durch welches gerade das höhere Licht hindurchscheint“. Man bläst nicht erst das Licht aus, um das Dunkel herzustellen; „das Dunkel existiert ja an und für sich, in der Natur, wie im Geistigen; es ist und bleibt und wirkt gewaltig, gleichviel, ob man es ignoriert und verachtet; und am Ende ist es doch verständiger, das, was einmal da ist, anzuerkennen und womöglich etwas davon zu erforschen. Allein mit dieser Forschung hat es eine eigene Bewandtnis. Tritt man mit dem gewöhnlichen Verstandeslicht heran, so sieht man gar nichts, gerade wie das Tageslicht die Wunder des Himmels verhüllt, die nur in dem höheren Sternenlicht erscheinen. Und während die Forschung in der Tageswelt in ihrem Fortgange zu immer größerer Bestimmtheit und Deutlichkeit gelangt, so

treten in dieser geistigen Nachwelt (um sie doch so zu nennen) nur immer verworrenere und größere Mysterien hervor, und wir wären am Ende gänzlich ratlos, gäbe es hier nicht eine höhere Erleuchtung, die für jedermann, der sie annehmen mag, aus der Offenbarung hervorgeht" (156). Der Glaube ist der Inhalt der Religion; die Dogmen sind die unentbehrlichen bestimmten Ausdrücke und Formen des Glaubens.

Während also alles höhere Wissen aus dem Glauben oder aus der Religion folgt, kümmert sich die moderne Wissenschaft nicht um Gott und göttliche Dinge; was sie predigt, ist in Wirklichkeit meist nur „popularisierte und verwässerte Hegelei" (157). Und aus dieser einseitigen Verstandesbildung entspringt der Egoismus und das ganze Elend der modernen Kultur.

Das Wissen kann den Glauben nicht ersetzen; „die Welt weist in ihren Grundlagen allenthalben auf ein Jenseits hinaus" (163), und wenn die Wissenschaft auch die Gegenstände des Glaubens behandeln will, „so muß sie eben aus dem Glauben schöpfen und kann hier nichts aus sich selbst erkennen" (164).

Aus den immanenten Kategorien und weltlichen Begriffen kann man den lebendigen Gott nicht deduzieren. Der logische Pantheismus ist tatsächlich Atheismus. Indem man als das Prinzip des absoluten Wissens die Vernunft bestimmte, „hat man den Unsinn vollendet. Die Vernunft ist weiblich und ihrem Namen nach ein aufnehmendes, empfangendes Vermögen, nämlich um auf die Offenbarungen Gottes und die tieferen Regungen des Gemütes zu achten und sie still im Herzen zu bewahren. In dieser Hinsicht ist Jacobi der Wahrheit am nächsten gekommen. Er hatte aber zu wenig spekulative Fähigkeit und Energie, um sich geltend zu machen und wurde von den Rationalisten überschrieen. Die haben nun die Vernunft zu diesem Mannweibe gemacht, welches aus sich selbst erkennen und entscheiden soll, zumal über Gott und göttliche Dinge" (165).

Und nun predigt Frantz den Kreuzzug gegen diese Vernunft: „Es ist schwer, ja es ist gefährlich, gegen Vorurteile, die eine wissenschaftliche Gestalt angenommen haben, zu streiten; wer um seinen guten Ruf besorgt ist, der darf es kaum wagen. Aber diese Vernunft muß schlechterdings beseitigt werden. Sie ist das Zentrum der Verwirrung, das Organ der Sophistik und der Herold des Atheismus. Sie ist die große babylonische H . . ., die in wilder Ehe mit dem Teufel diesen Zeitgeist erzeugt hat, der über alles Hohe und Heilige herfällt, um es nach dem Belieben des großen Haufens gemein und platt zu machen, und sich eben in diesem Geschäfte selbst erhaben dünkt. Sie ist das allgemeine Räsoniervermögen, womit ein jeder Tölpel nach einem Dutzend zusammengestoppelter Begriffe über das Leben, über seine Rätsel, über seine Mächte und seine Verfassung abspricht und ins Blaue behauptet, denn so sei es vernunftgemäß. Natürlich, die Vernunft entscheidet aus sich selbst, — so ist sie auch ein Maß, wonach man andere Dinge mißt. Die Wirklichkeit, Gott und sein Gesetz gilt nichts gegen die Kategorientafel der Vernunft. Wer diese nur innehat, der ist über alles hinaus und aller Forschung überhoben. Man sollte meinen, um über einen Gegenstand zu urteilen, müßte man untersuchen, was denn die eigentliche Sache daran ist, und das Wahre wäre dann das Sachgemäße. Behüte der Himmel! Das Wahre ist das Vernunftgemäße. Merkt man sich die Stichworte des Zeitgeistes, die den Kodex der Vernunft bilden, so ist man ein gemachter Mann. Menschen, die nie untersucht haben, was die Vernunft eigentlich sei, worauf sich das Erkennen gründe, und woran es fortschreite, entscheiden nach der Vernunftmäßigkeit“ (165 f.).

Wenn wir uns fragen, was faßt Frantz denn alles unter dem Namen „Rationalismus“ zusammen?, so muß die Antwort wohl lauten: Alle voraufgegangenen Systeme des idea-

listischen Rationalismus, eben das, was der alte Schelling als „die Wissenschaft vom Endlichen“ oder die „negative Philosophie“ bezeichnete und durch seine „positive Philosophie“ ergänzen wollte, d. h. durch „die Erfahrung, welche die Vernunft von dem unendlichen Weltgrunde macht: das religiöse Bewußtsein“.[1] Frantz schließt sich immer enger an Schelling an, in den letzten Teilen des Aufsatzes über „Glauben und Wissen“ werden meist Schellingsche Ideen entwickelt:

Als der unvernünftige Urgrund der Welt wird wieder der Wille erkannt. „Alles strebt zur Selbstheit, die sich in Steinen, Pflanzen und Tieren immer bedeutsamer ankündigt, um sich endlich im Menschen als Persönlichkeit zu offenbaren. Woher nun diese Individualität und Selbstheit, dieses ewig Grundlose, wovon man nur sagen kann, es ist so, weil es so ist? Daran scheitern gleicherweise Materialismus und Rationalismus ... Es bleibt nichts übrig, als einen souveränen Willen anzuerkennen, der die Materie durchdringt und gestaltet, und in dieser Gestaltung seine Selbstheit ausdrückt“ (169).

Den herrschenden Pantheismus und Atheismus vergleicht Frantz mit dem deistischen Rationalismus des 18. Jahrhunderts. „Der Unglaube mit seiner seichten Aufklärung, wie er sich im 18. Jahrhundert ausgebildet hat und zur Herrschaft gelangt ist, mag sich noch nicht zur Ruhe geben. Es erhoben sich dagegen die ausgezeichnetsten Geister in der Spekulation, in der Kunst und in der Wissenschaft[2], und schon schien er vernichtet und vergessen zu sein. Aber er tritt nun wieder hervor und strebt nach neuer Herrschaft“ (174).

Aber es bildet sich doch allmählich eine neue wissenschaft-

[1] Windelband, a. a. O., II, S. 366f.

[2] F. mochte hier besonders noch an Baader denken, der auch die „spiritualistische Hoffahrt“ oder „Wissensfrechheit“ des „Antitheismus“ (s. Vorlesungen üb. spekul. Dogmat., S. W. W., VIII, S. 31) vom religiösen Gesichtspunkte aus bekämpft hatte.

liche Denkart, eine neue Philosophie, welche dem Glauben sein volles Recht zugesteht, und die in Christus den wahren Mittler zwischen Gott und Welt erkennt. Diese Philosophie wird das wahre Verhältnis zwischen Glauben und Wissen erkennen und praktisch durchführen; der Träger derselben wird das deutsche Volk sein, „das die größten Kämpfe um Kirche und Staat gekämpft und am meisten um der Religion willen getan und gelitten, die größten Anstrengungen im Wissen unternommen" (162).

In den letzten Sätzen definiert Frantz dann noch einmal Bedeutung und Aufgabe der Philosophie, wie folgt:

„Die Philosophie fängt da an, wo die eigentlichen Wissenschaften aufhören, wo nämlich die Weltbetrachtung selbst auf ein Jenseitiges hinweiset, und das tritt allenthalben da ein, wo es sich um den ersten Ursprung der Dinge handelt. Frage: Wie ist die Natur, und wie sind die Organismen entstanden? Wie die Sprachen, die Völker, die Staaten, die Religionen? Wie ist die Sünde in die Welt gekommen? Wie ist das Bewußtsein selbst und die Freiheit möglich? Es liegt etwas Tatsächliches vor, aber was muß ich setzen, um es in seiner Möglichkeit, das ist in seiner Entstehung, zu erkennen? Die Philosophie steht im Anfange auf der Schwelle des Diesseitigen und Jenseitigen und schließt sich hier einerseits an die Wissenschaften an, andrerseits dringt sie in das Gebiet der Transzendenten ein und gelangt am Ende zu dem Inhalte des Glaubens, der für die Theologie als ein Gegebenes der Anfang ist. Sie hat einen analytischen Teil, der sich am meisten mit den Wissenschaften verbindet, und einen thetisch-konstruktiven Teil, der seinem Inhalte nach der Theologie, der Form nach der Kunst am ähnlichsten ist, und welcher die eigentliche Sophie in der Philosophie bildet. Die Philosophie ist die höchste Vereinigung von Glauben und Wissen. Einem Zeitalter, in welchem sich diese beiden Faktoren des Lebens entzweit haben, ist sie so not-

wendig als das liebe Brot. Ihr Zweck ist die Versöhnung, aber ihr Mittel ist der Streit. Streit gegen die gedankenlose bornierte Orthodoxie, gegen die Gottlosigkeit der empirischen Wissenschaften und zumal gegen die falsche vorgebliche Philosophie, die ohne höheren Sinn sich selbst nur im Endlichen herumtreibt, unter hohlem Phrasengeklingel ein Formelnetz ausspannt und den Zeitgeist zum Köder nimmt“ (178).

Das Charakteristische an der hiermit auszugsweise wiedergegebenen Abhandlung über Glauben und Wissen ist wieder, daß an Stelle der weitverbreiteten oberflächlichen Verstandesbildung eine religiös-ästhetische Weltanschauung gefordert wird, und daß gleichzeitig die Elemente einer solchen entwickelt werden.

Die allgemeine Forderung einer Erweiterung und Vertiefung der Weltanschauung gibt auch für die von nun ab folgenden rein politischen Schriften den eigenartigen Grundton ab; und der persönliche Gegensatz ihres Verfassers zu den herrschenden Anschauungen und Interessen der Mitwelt, der hier bei dem jugendlichen Frantz seinen Ausdruck in der zuversichtlichen Kampfesstimmung findet, tritt immer schärfer und eindrucksvoller hervor.

Wie Frantz immer an die Fichtesche Philosophie anzuknüpfen und diese in einer im wesentlichen durch die Schellingsche Philosophie bestimmten Richtung weiterzubilden sucht, so geht er bei der Behandlung des Problems Glauben und Wissen von dem Fichte-Schellingschen Begriff des Unbewußten aus.

Nach Fichte kommt durch die bewußtlosen, grundlos freien Akte des Ich die Empfindung zustande. Das theoretische Ich reproduziert mit Bewußtsein, was ohne Bewußtsein produziert worden ist. „Diese Lehre Fichtes hat, recht verstanden und von den Formeln der Wissenschaftslehre befreit, eine enorme Tragweite. Ihr tiefster Gehalt ist der, daß alles Bewußtsein sekundärer Natur ist und auf ein Bewußtloses hinweist, welches ihm den Inhalt gibt.“[1]

[1] Windelband, a. a. O., II, S. 214.

Den Fichteschen Grundgedanken von dem sekundären Charakter des Bewußtseins im theosophischen Sinne umbildend, erkennt Schelling in dem unbewußten Willen den „Grund in Gott" oder „Urgrund" aller Dinge, der in dem Streben, sich selbst offenbar zu werden, die „bewußte Natur in Gott" erzeugt, so daß die Welt aus dem Gegensatz des unbewußten Willens und der Vernunft entsteht.[1]

Frantz will nun diesen Fichte-Schellingschen Begriff des Unbewußten weiter entwickeln. Er gibt ihm aber eine so unklare Fassung, daß man nicht weiß, wie sich das Unbewußte zu dem Bewußten verhält. Das „Unbewußte" bei Frantz ist nicht eigentlich der vernunftlose „Wille" Schopenhauers, der sich im Hirn des Menschen die Leuchte des Intellekts anzündet; es ist auch nicht „das Unbewußte" E. v. Hartmanns, das als oberstes Weltprinzip die Einheit von Wille und Intelligenz ist, — sondern von allem diesem etwas und auch gleichzeitig der kirchliche Autoritätsglaube, dem Bibel und christliches Dogma den Inhalt geben. Dieser „Glaube" kann natürlich als erkenntnis-theoretisches Prinzip für die rein philosophische Spekulation gar nicht ernstlich in Betracht kommen. —

Werfen wir noch einmal einen kurzen Rückblick auf die für unsere Schilderung nun abgeschlossene erste Periode der schriftstellerischen Tätigkeit Konstantin Frantz'.

Das Charakteristische und Gemeinsame an den auf die Begründung eines neuen Systems der Philosophie gerichteten Schriften ist das: von der metaphysischen Annahme eines irrationalen Weltgrundes ausgehend, sucht Frantz zu einer wissenschaftlichen Begründung des theistischen Dogmas des bestehenden Kirchenglaubens zu gelangen. Das „Organ" dieser Philosophie ist eine als „intellektuelle Anschauung" oder zuletzt als „Glauben" bezeichnete geniale Intuition, die zugleich mystisches Schauen

[1] Siehe Windelband, a. a. O., II, S. 349 f.

ist: „der Zustand des ursprünglichen Erkennens, in dem das Erkennende und das Erkannte eins ist“.[1]

Es ist zweifellos zuzugeben, daß Frantz die ausgesprochene Absicht, unter Benutzung einiger überkommener Grundgedanken der idealistischen Philosophie ein neues System zu begründen, nicht zu verwirklichen vermocht hat. Dazu verfährt er viel zu wenig streng wissenschaftlich.

In allen Grundgedanken bleibt er doch schließlich von fremden Systemen abhängig. Überall unklar und unkritisch verfahrend, trennt er nicht das gefühlsmäßig zu Erkennende von dem begriffsmäßig zu Erkennenden. Er würde es ferner nicht wagen, den durch die kirchliche Tradition geheiligten Glauben ernstlich anzutasten, sondern im Gegenteil — sein einziges Streben geht darauf hinaus, die moderne Philosophie mit diesem in Einklang zu bringen.

Aber bedenken wir, daß diese in kurzer Zeit entstandenen, offenbar schnell hingeschriebenen Schriften nicht wie der reife Ertrag eines zur Lebensarbeit gewordenen philosophischen Nachdenkens bewertet werden dürfen. Diese Schriften sind vielmehr für uns nur der persönliche Ausdruck des inneren Ringens nach einer religiösen Weltanschauung, des revolutionären Sich-auflehnens gegen die Herrschaft der Hegelschen Philosophie als der höchsten Form der Wahrheit.

In der Einseitigkeit, die durch den plötzlichen Wechsel der Anschauung erklärlich ist, läßt sich der junge Frantz zu einer übertriebenen Betonung des irrationalen Momentes verleiten. Das „Hegeltum“, oder die „Hegelei“ ist für ihn identisch mit dem Rationalismus und unvereinbar mit der sittlichen Freiheit.

Auf diese kurze Periode des genialen Philosophierens sollte die Ernüchterung nach nicht allzu langer Zeit erfolgen. Das

[1] Siehe oben S. 53.

bleibende Resultat dieser Entwicklung war, daß Frantz zu einem überzeugten Anhänger und Verteidiger der Schellingschen „positiven Philosophie" wurde.

Und ferner: die Tiefe und Eigenart der ganzen Weltauffassung in den Frantzschen Jugendschriften müssen noch heute das Interesse auch des kritischsten Lesers fesseln. Das Streben nach Originalität ist bei Frantz unverkennbar, — wenn es auch nur ein Streben bleibt. Er sucht eine Art Mittelstellung zwischen der Baader-Schellingschen und der Fichte-Ulricischen Richtung einzunehmen, also zwischen der mystischen Theosophie und dem entschiedenen Theismus zu vermitteln. War es überhaupt möglich, ein einheitliches Grundprinzip zu finden, das zwischen derartig entgegengesetzten Standpunkten eine Verbindung herzustellen imstande gewesen wäre?

So sehr wir uns in unserer Darstellung bemüht haben, auf Parallelen zu anderen Philosophen, auf mögliche Anregungen oder direkte Beeinflussungen fremder Philosopheme hinzuweisen, — wir können doch schließlich Frantz nirgendswo einer bestimmten Schule, Richtung oder Gruppe von Philosophen einfach ganz unterordnen.

Daß Frantz eine Sonderstellung einnahm, empfand damals auch Immanuel Hermann Fichte, der den Artikel über Glauben und Wissen in seine Zeitschrift aufgenommen hatte. Schon in seiner Rezension der Grundzüge und der Spekulativen Studien hatte er ja, trotz der im allgemeinen sehr lobenden Anerkennung, nicht unerhebliche Einwendungen erhoben. Jetzt fühlte er sich verpflichtet, in einem Nachwort, das sich unmittelbar an den Frantzschen Aufsatz anschließt[1], ausdrücklich seine abweichende Meinung darzutun und besonders gegen die Art und Weise,

[1] „Die Autorität und die Wissenschaft. Nachschrift zum vorhergehenden Aufsatze vom Herausgeber." Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie, XVI, S. 179—181.

wie Frantz den Begriff des Glaubens behandelt, Verwahrung einzulegen.

J. H. Fichte erklärt, er habe „nach einigem Bedenken zwar und nicht ohne anfängliches Widerstreben“ die Frantzsche Abhandlung aufgenommen, denn: „wir halten sie ... für eine so merkwürdige Mischung von Wahrheit und Irrtum, von scharfer Einsicht in die Gebrechen der Gegenwart und von Übertreibung, daß sie uns eben deshalb als ein Zeugnis der Zeit von sich selbst mitteilenswert erschienen ist“.

Frantz setze sich dem Verdacht aus, als wolle er wissenschaftliche Prinzipien mit Parteiinteressen verbinden. „Es ist wahr und der Verfasser des Vorstehenden hat es mit schonungsloser Derbheit jetzt wie schon früher gezeigt, daß die Sophistik die Hauptwaffe im Lager seiner Widersacher sei, daß man vor allem nur suche, den Lesepöbel mit leeren Modeworten zu kirren und zu verblenden. Er selbst erwäge jedoch, ob er sich nicht dem bedenklichen Scheine wenigstens aussetze, auch gewissen Tendenzen nach dem Munde zu reden, die mit Wissenschaft und «Glauben» in dem Sinne, wie er eigentlich dies Wort genommen wissen will, nichts zu tun haben, und die uns zur starren Autorität, zur historischen Gewalt im Staate und in der Kirche zurückschrauben wollen. Er bekämpft den Radikalismus, Pantheismus, Nihilismus. Wir geben ihm recht in seinen wesentlichen Gründen und haben von der Seichtigkeit und Borniertheit dieser Vorstellungen auch in gegenwärtiger Zeitschrift schon Zeugnis gegeben; dennoch berufen diese alle sich wenigstens auf Gründe und nehmen keine andere Autorität in Anspruch, und mit diesen werden bessere Gründe schon fertig werden.“

Der Glaube befreit das Wissen „von der bloß sinnlichen Unmittelbarkeit, er macht ein Wissen, eine Festigkeit der Überzeugung erst möglich, bringt überhaupt Einheit des Denkens

und der Gesinnung in uns hervor. Wie läßt es nun mit jenen Prämissen sich vereinigen, wenn der Verfasser jenem tiefen und hohen Begriffe durch eine allmählich sich einstellende Unterschiebung sofort einen ganz andern Sinn, den eines positiven Glaubens an bestimmte historische Fakta, sogar an die «Bibel» substituiert, und um jener universalen Bedeutung willen auch für diese die gleiche Autorität in Anspruch nimmt, die jener Glaube ganz von selbst und durch unwiderstehliche Nötigung findet? . . ."

Soweit Fichte über Frantz. Wir müssen aber andrerseits doch auch hervorheben, daß Frantz in seiner Begeisterung für die „thetisch-konstruktiven" Spekulationen bereits nachzulassen beginnt. Wir hören nichts mehr von seiner „Freiheitslehre"; es macht sich eine wachsende Neigung zum erfahrungsmäßigen Urteilen bei ihm geltend, der es widerstrebt, das individuelle Einzeldasein mit Hülfe logischer und metaphysischer Deduktionen zu konstruieren.

Deshalb steht er ja auch der Hegelschen Philosophie — theoretisch wenigstens — unbedingt ablehnend gegenüber; und damit hängt nun wieder seine Abneigung gegen den politischen Liberalismus zusammen, denn hegelsche Denkweise, politischer Liberalismus und Atheismus stehen für ihn auf einer Linie und erscheinen ihm gleich verwerflich.

Bei allem angeborenen Konservatismus der Gesinnung aber erstrebt Frantz doch „Entwicklung", auch für die Institutionen des politischen Lebens, und sucht sich von allen „retrograden Tendenzen" fernzuhalten.

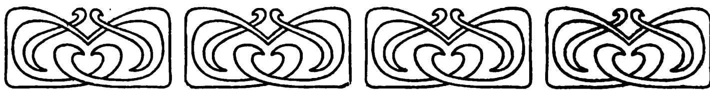
In demselben Jahre 1846, in dem die Fichtesche Zeitschrift die Arbeit über Glauben und Wissen brachte, erschien bereits die Untersuchung über die preußische Verfassung[1], die die lange Reihe der politischen Schriften eröffnete.

[1] „Über Gegenwart und Zukunft der preußischen Verfassung". Siehe unten, S. 85 f.

Frantz selber war sich damals wohl nicht bewußt, daß er so bald zum Politiker werden würde; oder wenigstens kann der Entschluß, sich ganz der Politik zu widmen, um diese Zeit in ihm noch nicht zur Reife gelangt sein; denn die philosophische Untersuchung über Glauben und Wissen ist nur ein neuer Beitrag zu seinem vor drei Jahren mit den „Grundzügen des wahren und wirklichen absoluten Idealismus“ begonnenen Unternehmen, eine neue Philosophie zu schaffen.

Das durchgängige Thema der politischen Schriften aber ist uns schon bekannt, es ist bereits in den Grundzügen des absoluten Idealismus angedeutet: Die Wiederherstellung Deutschlands.





Curriculum vitae.

Eugen Adolf Stamm, evangelischer Konfession, geb. am 28. März 1883 zu Marburg in Hessen als Sohn des jetzigen Gymnasialdirektors Dr. Adolf Stamm und seiner Frau Lilli geb. Schmieder, besuchte die Volksschule zu Iserlohn von Ostern 1889 bis Ostern 1892, das Realgymnasium in Iserlohn von Ostern 1892 bis Herbst 1899 und von da ab das Realgymnasium zu Hagen i. W., das er Ostern 1901 mit dem Zeugnis der Reife verließ.

Darauf bereitete er sich ein Jahr lang zur Ablegung des Ergänzungsexamens im Lateinischen und Griechischen vor, das er Ostern 1902 am Gymnasium zu Anklam bestand.

Er studierte vom S. S. 1902 ab Philosophie, Geschichte und Deutsch an den Universitäten Marburg und Heidelberg, und zwar hörte er bei folgenden Herren:

Prof. Cohen, Elster, Glagau, Kühnemann, Natorp, v. d. Ropp, Schröder, Varrentrapp, Vogt, Weiß (Marburg); Anschütz, Braune, v. Domaszewski, Ehrismann, Hampe, Jellinek, Marcks, v. Waldberg, Windelband (Heidelberg).

Ihnen allen sagt er auch an dieser Stelle seinen ergebensten Dank.

